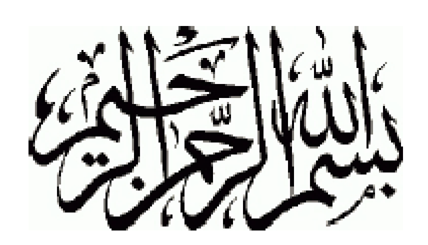
إعادة تعريف ماهية القرآن الكريم

مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في التعريف بالقرآن
عرض ونقد وإكمال

الدكتور
محمد كنفودي





إعادة تعريف ماهية القرآن

مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في التعريف بالقرآن

عرض ونقد وإكمال

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2020/10/4045)

220.72 كنفودي، محمد
إعادة تعريف ماهية القرآن: مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في التعريف بالقرآن عرض ونقد واكمال/ محمد كنفودي.-
عمان: دار المعتز
ر.إ: (2020/10/4045)
الواصفات:/الدراسات القرآنية//الفكر الإسلامي//الاجتهادات المعاصرة//القرآن الكريم/

يتحمل المؤلف كامل المسؤلية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية.

(ردمك) ISBN 978-9957-65-270-8

الطبعة الأولى
٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ

دار المعتز للنشر والتوزيع
الأردن - عمان - شارع الملكة رانيا العبدالله - الجامعة الأردنية
عمارة رقم ٢٣٣ مقابل كلية الزراعة الطابق الأرضي
تلفاكس: ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٣٧٣٠٣٥ ص.ب: ١٨٤٠٣٤ عمان: ١١١١٨ الأردن

إعادة تعريف ماهية القرآن

مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في التعريف بالقرآن

عرض ونقد وإكمال

محمد كنفودي

الطبعة الأولى

2020 م - 1441 هـ

دار المعتز للنشر والتوزيع

طليعة القول

تحقيق الناظر للنظر في الإنتاج الفكري الإنساني عموماً، يجد أن "المُقدس"، أو قل، النص الديني المنزل تحديداً، معالم تأثيره فيه وعليه لا تَخفى على الناظر المُحقق، وبالأحرى لا تُنكر، وإن اجتهد البعض في سبيل مَحو المقدس من فضاءات الفكر والتفكير الإنساني، بدعاوى ذاتية متهافتة، لا تقوم على أساس علمي موضوعي معتبر مُحرر. ورغم موجة مَحو أثر "المقدس الديني"، إلا أن عُمقه وإن لم يتجلى لأهل "بادئ الرأي"، فإنه يتسع ويتجذر أكثر مع توالي الزمن. لذلك تجد البعض يصف الفكر في الحضارة الإسلامية، بأنه كان رهين النص المقدس-النص الشرعي الإسلامي- من باب التنقيص منه، إن لم يكن من باب التزهيد فيه، الذي جعل التفكير فيها يتسم باللاعقلانية واللاحرية ونحو ذلك مما يدعي المدعي، أو قل، المجادل بغير وجه حق. ويصف في المقابل الفكر في الحضارة الغربية الحديثة، أو قل، الحداثية، بأنه كان رهين العَلمانية، من باب الرفع القيمي، تمهيدا لاقتفاء أثره، أو قل، للَقمه، والتي اتسم التفكير في أحضانها بالعقلانية والحرية والتفكير الحر بلا موانع ونحو ذلك. بدعوى أن الفكر في الأولى، كان رهين "المقدس"، أو قل، في خدمته، الذي بطبيعته مُقَيد. في حين كان في الثانية، رهين إخماد بصيص أثر "المقدس" المتبقى، الذي بطبيعته محرر من القيود.

إن شهود "المقدس" في فضاء الفكر الإسلامي الكلاسيكي، لم يكن ألبتة عامل تقييد وتعطيل، بل كان دوره لا يتعدى الإرشاد والتوجيه، بدليل أن التفكير عَمّ كل شيئ، مما لم يفكر فيه إلى حد الساعة بعد، ممّن يدعي التفكير الحر. مع العلم أن في بعض المراحل من تاريخ الفكر الإسلامي، وضعت بعض القيود للتفكير في بعض المواضيع، إلا أنها ليست من باب ما يسمى ب"مستحيل التفكير فيه"، أو "ممنوع التفكير فيه"، أو "اللامفكر فيه"، بل من باب ضبط حركة وقبلة التفكير ليس إلا. في

المقابل ذلك، فرغم شراسة "علمنة" الفكر في السياق الثقافي الغربي، فـإن معـالم أثـر معـالم "المقدس" ما زالت شاهدة؛ سواء كانت بصـور ظـاهرة أو خفيـة، كـما أثبـت ذلـك النظـر المُحقق.

وعليه؛ فإن "النص المقدس"، أو قل، المنزل، لم يكن أبـدا في تـاريخ الفكـر الإسـلامي خصوصاً، وفي تاريخ الفكر الإنساني عموماً، عامل حَجـر وتضـييق عـلى الاجتهـاد، بـل كـان عامل تحفيز للتفكير والنظر، بل إنه قد فتح للفكر الإنساني أبوابـاً وآفاقـاً للبحـث لم تكـن معهودة من قبل، أو كانت على الأقل، موصدة بما لا يعد مـن الخرافـات والأوهـام، أو مـا زالت تمثل آفاقاً رحبة للتفكير. فالفكر الإسلامي في مراحله الأولى إذاً، لم يبدع كل ما أبدع، إلا بفضل ما استمده من أرواح التحفيز والإشـادة بـالتفكير المنضـبط مـن الـنص الشرعـي الإسلامي، حتى صار القول الآتي مثلاً سائراً، وهو أن كل العلوم التي سميت ب"الشرعيـة"؛ سواء كانت علوم وسائل أو علوم غايات، نشـأت في ظلالـه وفي خدمتـه آفاقـه، مـن بـاب تأسيس القول العلمي المنهجي ليس إلا.

لـذلك يمكـن أن نعـد موضـوع "التعريـف بـالقرآن"، مـن أهـم مـا اهـتم بـه الفكر الإسلامي في تاريخه، منذ بدايات الكتابات التأسيسية الأولى وإلى اليوم، من باب التَّنَوُّر بأنواره المُثلى، وإن كانت عموم التعريفات الاجتهادية التـي قـدمت، بقـدر مـا كانت اجتهادات فردية، وإن خضعت لنفس الضّبط المنهجي، خصوصاً عند المتقدمين، بقدر ما كانت بعيدة عن منهج تحكـيم "المعـايير" أو "الأصـول النصـية العليـا" لـنص القرآن؛ ذلك أن من أهَم ما ورد مُبيناً في نص القرآن على مسـتوى التعريـف تحديـداً، نواظم منهجية عدة، نذكر منها في هذا السياق على سـبيل المثـال لا الـحصر مـا يـأتي: تحديد مصدر القرآن، تحديد علاقـة الرسـول عليـه الصـلاة والسـلام بـالقرآن، تحديـد لسـان نـص القـرآن، تحديـد مَهـمات القـرآن، تحديـد خصـائص القـرآن ونحـو ذلـك كما سيتم تفصيله لاحقـاً. إلا أن الاجتهـاد التعريفـي عـلى مسـتوى التنزيـل في تـاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، نادراً ما اهتم أو احـتكَم إليهـا. وآيـة ذلـك، أنـك

تجد عموم اجتهادات المتقدمين ومقلدتهم من اللاحقين، ركزوا على جملة ضوابط المنهجية بعيدة عن أرواح ومقتضيات تلك الأصول أو النواظم المنهجية النصية. وكنا قد فصلنا القول في ذلك نقداً وتقويماً في دراسات سابقة، إذ قد بينا أن ذلك كله، لا يتوافق مع خصوصية القرآن، التي له بالاعتبار الإلهي الأول المنزل به، لا بالاعتبار الإنساني التأويلي اللاحق، خصوصاً في الدراسة المعنونة ب"لسان القرآن المبين دراسة نقدية لمداخل تفسير نصوص القرآن". بالإضافة إلى مقالات ودراسات مشروع البحث، "القراءات الجديدة للقرآن الحكيم". أما عموم اجتهادات المعاصرين، التي رامت التعريف بنص القرآن، فبعضها هو الذي سيكون مُشَكّلاً لمَحطات هذه الدراسة، إلا أن مجملها ارتهنت لواقع الحداثة الغربية منهجيّا ومعرفيّا. لذلك، فإننا نقرر بداية ومن باب الجزم القاطع، أن تعريف القرآن مَحمُول في القرآن، من مختلف زوايا التعريف الممكنة، وإن تباينت الأنظار التأسيسية، أو مداخل النظر إليه أو فيه.

يلاحظ الناظر في السياق الثقافي المعاصر، كثرة الاهتمام بنص القرآن، خصوصاً من بعض المفكرين المعاصرين من العالم العربي والإسلامي، الذين اجترحوا لأنفسهم مناهج جديدة أو معاصرة، للتعامل مع نص القرآن من مناظير مختلفة عن المنظور التراثي، الذي يتحيّن على يد مقلدة المتقدمين باستمرار. فضلاً عن المنظور الاستشراقي، الذي يُنقل أو يُلقم من لَدُن أهل الفكر الإسلامي المعاصر، وكأنه من جنس المسلمات، أو قل، البديهيات، التي هي فوق إعادة النظر أو النقد. ومن باب رصد كيفيات التعامل المعاصر مع نص وحي القرآن على مستوى التعريف أساساً، نختار أربعة من المفكرين المعاصرين، لتقديم اجتهاداتهم التعريفية بنص القرآن، وهم: محمد أركون، محمد عابد الجابري، محمد شحرور وأبو يعرب المرزوقي. ونقدم اجتهاداتهم وفق منهج ذي ثلاث شعب: "شعبة العرض الموضوعي-الدراسة التحليلية"، ويقصد بها، تقديم اجتهادات محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومحمد شحرور وأبو يعرب المرزوقي المتعلقة بتعريف نص وحي القرآن موضوعياً، بعيداً عن أي تَقَوّل أو تَعَسّف أو تَأويل

مُفرط، عرضاً نسقياً من باب الإحاطة بمنظور اجتهاداتهم منهجياً ومعرفياً. "شعبة النقد المنصف-الدراسة النقدية"، ويقصد بها، رصد أهم الأعطاب المنهجية أو المعرفية التي تخللت اجتهاداتهم قدر الإمكان، قصد تجاوزها وعدم تَكرار مزالقها أو مآزقها، وليس أبداً من باب التمهيد للتزهيد فيها أو التنقيص منها أو من مؤسسيها. "شعبة التتميم الإكمالي-الدراسة التطويرية"، ويقصد بها، رصد أهم الإبداعات أو الإنجازات المنهجية أو المعرفية التي قامت عليها اجتهاداتهم، قصد تأصيلها أو توسيعها أو فتح آفاق البحث فيها، من باب الإسهام لتقديم التعريف الموضوعي بنص القرآن، وليس أبداً من باب تنزيههم عن ساحات الخطإ، إذ لا عصمة إلا لوحي منزل أو نبي مرسل حصراً وقصراً. وكل اجتهاد من اجتهاداتهم الأربعة، يشكل باباً مستقلاً من أبواب الدراسة الأربعة.

تنطلق الدراسة من هَمّ الإسهام في سبيل تحقيق بعض النواظم المنهجية والمعرفية، نقتصر منها على ذكر ما يأتي:

أوّلاً. تحقيق ناظم "التراكم" منهجيا ومعرفياً؛ بحيث إن "الإبداع" أو "إعادة إبداع المبدع" في أي درس معرفي اجتهادي، لا يتم إلا من خلال تحقق شرطه اللازم، وهو "التراكم"، عبر التوسل بآلية استثمار "التراث" أو "الاجتهاد الحي"، الذي هو أشبه بالمتعالي المفارق، منه بالمتحيز المحايث الزمكاني، وتجاوز "التراث" أو "الاجتهاد الميت"، الذي هو أشبه بالتاريخاني المحايث الزمكاني، منه بالمتعالي المفارق.

ثانياً. استئناف الدرس الاجتهادي تأصيلاً وتأسيساً؛ بحيث إن مختلف الاجتهادات السائدة للتعريف بنص القرآن، هي تراثية محايثة غير معاصرة أو حداثية بالمعنى المجرد. في حين إن المجتمع الإسلامي والإنساني على حد سواء، ينفجر بالمستجدات المنهجية والمعرفية في مختلف المجالات، لذل يتعين تحقيق النظر في حدود استثمارها في فضاء التعريف بنص وحي القرآن.

ثالثاً. التعرف على كيفيات تفاعل أزمنة التأويل الإسلامي المعاصر مع نص وحي القرآن الحكيم؛ بحيث إن ساحة القرآن لم تعد مقتصرة على فئة ما يسمى ب"أهل العلوم الشرعية"، وإنما اقتحمتها فئات من تخصصات معرفية أخرى عدة، منها "الفلسفة" كأبي يعرب المرزوقي، "الهندسة" كمحمد شحرور، "التاريخ الفكري" كمحمد أركون ومحمد عابد الجابري، لرصد مدى التقيد بسؤال المشروعية، أقصد مدى تحقق شرط مجانسة منهج التعريف، مع خصوصية النص المُعرف- القرآن ونحو ذلك.

تتكون إنية الدراسة من مدخل عام، تولى تبيان أهم "الأصول" أو "النواظم" القرآنية النصية من باب التسهيم، التي يتعين اعتمادها لتقديم تعريف لنص القرآن بالقرآن، بعيداً عن كلية المُعينات الخارجية المُحملة. فضلاً عن أربعة فصول، الأول متعلق بتعريف محمد أركون الحداثي بالقرآن. والثاني متعلق بالتعريف الجديد بالقرآن من منظور محمد عابد الجابري. والثالث متعلق بالتعريف المعاصر بالقرآن من منظور محمد شحرور. والرابع متعلق بالتعريف الفلسفي المعاصر بالقرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي.

وَاللـه المُوفق نَحو صَواب الرأي وسَداد القَول.

محمد كنفودي. وجدة - المغرب.
البريد الإكتروني للتواصل:
guenfoudi.med@gmail.com

مدخل

إن منهج التعريف بنص وحي القرآن، يتعين أن يكون منطلقاً منه، لا يتعدى إلى ما هو خارجي عنه مُحمل؛ سواء تعلق الأمر بعموم الاجتهادات الفردية، التـي كانـت تنحـى منحى المذهبية في الغالب، أو تعلق الأمر بمختلف التاريخانيات، التي نشأت على هوامش نص القرآن، في مختلف أزمنة التأويل المتتالية، أو مما تم ربطه بـه زمـن النبـوة والنـزول، من عموم المعهود العربي المُتصور لاحقاً. ذلك أن التركيز عـلى مـا هـو مُحمـل خـارجي، لا يسعف في تقديم تعريف موضوعي داخلي لنص القرآن ألبتة. لذا نقـترح في هـذا السـياق التمهيدي، من باب التسهيم الكلي، عرض أهم "الأصـول" النصـية المسـتمدة مـن القـرآن، والتي تمكننا من تقديم تعريف مناسب للقرآن من داخل القـرآن، ونـذكر مـن أهمهـا مـا يأتي:

أوّلاً. القرآن وحـي نصي مصـدره اللـه تعـالى وحـده دون سـواه، بمقـتضى نـاظم العصمة المطلقة

إن الناظر في نص القرآن، يجد أن اللـه تعالى ينص في كثـير مـن السـياقات النصـية على هذه الحقيقة، وهي أن القـرآن مـا دام أنـه وحـي منـزل، فـمصره اللــه تعـالى قصراً وحصراً، وفي الوقت نفسه، يدحض كل المزاعم التـي تـدعي نقـيض ذلـك ببراهـين قاطعـة. تأمل النصوص القرآنية الآتية:

1. يقول اللـه تعالى: (تَنزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ) . [يس. 5].
2. يقول سبحانه: (تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللـهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ {1/39} إِنَّـا أَنزَلْنَـا إِلَيْـكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ). [الزمر.2.1].
3. يقول عز من قائل: (حم {1/40}تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللـهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ {2/40}) . [غافر.2.1].

4. يقول تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللـهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ). [يونس. 38].
5. يقول سبحانه: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللـهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) . [هود.13].
6. يقول أيضاً:(وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللـهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) . [البقرة. 23].

ثانياً. علاقة الرسول بالقرآن قائمة على ناظم التبليغ والبيان والتبيان، بمقتضى ناظم كونه عمليّا

إن المتلقي من الناس الأول لوحي نص القرآن، هو الرسول عليه الصلاة والسلام، لذلك كانت علاقته به مقتصرة على دور التبليغ والبيان النظري والعملي معاً، ما أن التبليغ النبوي أو الرسولي، يقتضي ذلك، وإلا كان نص القرآن مجرد طلاسم مبهمة عسيرة وعصية على الفهم الأمثل. ويشتمل القرآن على الكثير من النصوص المتعلقة بهذا الناظم. تأمل النصوص الآتية:

1. يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللـهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ). [المائدة.69].
2. يقول سبحانه: (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (. [النحل. 44].
3. يقول اللـه سبحانه: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ). [النور.52]. [القصص .[17.
4. يقول تعالى: (وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ) . [يس.16].

5. يقول سبحانه: (وَأَطِيعُوا اللـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) . [التغابن.12].
6. يقول أيضاً : (فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ) . [النحل.82].

ثالثاً. القرآن نص تولى اللـه تعالى حفظه بحفظه من التحريف اللغوي زيادةً أو نقصاناً أو هما معاً، بمقتضى ناظم الخاتمية

إن من أهم ما انماز به نص وحي القرآن، في مقابل كل النصوص المنزلة قبله، أن اللـه تعالى تولى حفظه بحفظه أولا، قبل حفظ الرسول عليه الصلاة والسلام والمسلمين له في ما بَعد، وحفظه له يقتصر أساساً على حفظه المادي، أو قل، اللغوي، من الزيادة أو النقصان أو هما معاً، ولا يشمل التحريف الدلالي التأويلي التقويلي، أو قل، المُفرط، من باب التلاعب به دلالة وحكماً، إذ الأخير متحقق تاريخياً. تأمل النصوص القرآنية الآتية:

1. يقول اللـه تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) . [الحجر.9].
2. يقول سبحانه: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللـهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللـهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللـهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) . [آل عمران. 77].
3. يقول تعالى أيضا: (فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللـهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ) . [البقرة. 79].

رابعا. القرآن في علاقته بما سبقه من النصوص الدينية المنزلة أساسا، قائم على ناظم التصديق والهيمنة، بمقتضى حاكميته المطلقة

إن النصوص الدينية السابقة بحكم تعرضها للتحريف بنوعيه كما ثبت نصّاً واجتهاداً، بَيّن القرآن العديد من معالم التّحريف الطارئة عليها زيادة ونقصاناً؛ سواء

تعلق التّحريف بالعقيدة أو بالتّشريع أو بالأخبار أو غير ذلك، بمقتضى حاكميته الكلية الشاملة، التي لا يخرج عنها أي أمر دقَّ أو جلَّ. تأمل النصوص القرآنية الآتية:

1. يقول اللـه تعالى:(وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) . [المائدة. 48].
2. يقول سبحانه: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ). [النمل. 76].
3. يقول تعالى أيضا: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللـهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللـهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللـهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ {30/9} اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللـهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ {31/9}) . [التوبة. 31.30].

خامسا. يتنزه نص القرآن عن مطلق أضرب الاختلاف والتناقض الجلي الظاهري أو الباطني أو هما معاً، بمقتضى كونه حكيماً

إن نص وحي القرآن بحكم خصائصه النصية، التي له بالإعتبار الإلهي الأول الأصلي المنزل، لا بالاعتبار الإنساني الثاني التبعي المؤول اللاحق، يتنزه عن كلية متجليات الاختلاف والتناقض، خصوصاً في علاقة النصوص القرآنية بعضها ببعض. ويتعين التمييز في هذا السياق بين الاختلاف أو التناقض الجلي الصريح، وبين ما يتوهم أنه كذلك من قبل أهل بادئ الرأي، وهو ليس كذلك في نفس حقيقة الأمر؛ فالأول منفي عن القرآن نصّاً، أما الثاني فممكن الوقوع، ما دام أن مرده أساساً إلى مراقي الاجتهاد ونسَبه. تأمل النصوص القرآنية الآتية:

1. يقول اللـه تعالى: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللـهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا). [النساء. 82].

2. يقول سبحانه: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ). [فصلت. 42].

سادسا. لسان نص وحي القرآن قائم على ناظم البيان والتبيان المبين الذاتي الكلي أو الجزئي أو هما معاً، بمقتضى كونه مُعجزاً أو دقيقاً

إن وحي القرآن بوصفه نصا قائم الذات، فهو حتماً يشتمل على لسان بَيّن، يتأسس على قانون خاص فريد، هو الناظم النصي الكلي (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) . [الشورى. 11]؛ سواء تعلقت الفرادة بالإفراد أو التركيب أو الاستعمال السياقي بنوعيه أو الدلالة أو النفَس الكلي أو الجزئي، أو كل ذلك جميعاً. ومن عظيم فرية القول، الزعم بأن نص القرآن أنزل على وفق مقاس معهود نصوص الكلام العربي، ولم يخرج عنه ألبتة، وإذا لم ينطبق لسان نص القرآن مع معهود نصوص الكلام العربي في أزمنة التأويل التالية لأزمنة الخطاب، يخضع النص القرآني للتأويل تقديراً، أو يحكم عليه بالشذوذ ونحوه، ولا ينسب ذلك إلى استعمال جديد خاص بنص وحي القرآن. فتحول بالتبع الحاكم محكوماً، والمحكوم حاكماً، وذلك يعد من أوجه "هجر القرآن" المنهي عنه نصّاً. إن ما ينطبق على خلق الله تعالى من حيث الدقة ونحوها، ينطبق على قوله سبحانه سواء بسواء. لذلك، يمكن اعتبار هذا المسلك، ما زال بعيد التحقق في فضاء تاريخ الفكر الإسلامي. تأمل النصوص القرآنية الآتية:

1. يقول تعالى:(وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ {192/26} نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ {193/26} عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ {194/26} بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ {195/26}) . [الشعراء. 192-195].
2. يقول سبحانه: (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ) . [النحل. 103].
3. يقول الله أيضاً:(وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ) . [الأحقاف.12].

سابعا. المحور الكلي الناظم لنص القرآن قائم على مراعاة إنسانية الإنسان تجريداً، بمقتضى عالميته وكونيته

إن تحقيق النظر في نص القرآن، يجعلك تقرر أنه كتاب الإنسان، جاء للإنسان، من أجل الإنسان، تحقيقاً لإنسانية الإنسان في بعدها المجرد، بغض لبنظر عن مطلق الانتماءات العرضية، ومن أهم متجليات ذلك، نذكر فروع الأصل الكلي الآتية:

1. إن كلية نص وحي القرآن، هي في متناول الإنسان، إدراكاً عل مستوى الفهم والتأويل، وعملاً على مستوى التنزيل والتطبيق.
2. إن كلية نص القرآن تراعي إنسانية الإنسان في أبعادها المجردة، بغض النظر عن مطلق العرضيات المصاحبة أو اللاحقة أو المفتعلة ونحوها.
3. إن نص القرآن في كليته قائم على ناظم مراعاة الضروريات الإنسانية المعتبرة، متى تحقق وجودها موضوعيّاً، خصوصاً على مستوى الالتزام بالأحكام الشرعية العملية النصية.
4. إن نص القرآن يعد مكمناً لضرورات الوجود الإنساني؛ سواء تعلقت بالوجود الفردي أو الجمعي، الجواني أو البراني.
5. إن نص القرآن في مطلق ما جاء به، تجده يدور مع مصالح الإنسان المعتبرة حيث دارت، حتى قال صار القول الآتي مثلا سائرا، وهو: حيث ما وجدت مصلحة فثمة شرع اللـه تعالى، وإن لم يكن على إطلاقه.
6. إن نص القرآن قائم على إطلاق إمكانات الإنسان المعتبرة؛ حيث إنه يشرع ما لا يعد من التحفيزات لإطلاق العنان لطاقات الإنسان الكامنة وتفجير مخبوآتها وتوجيهها نحو الأمثل.
7. إن نص القرآن قائم على أصل تجويد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، لترتقي إلى ناظم الأمر امتثالاً، والنهي اجتناباً على سبيل الوجوب.

8. إن نص القرآن في علاقته بالإنسان، بقدر ما يؤسس لمنطلقات الفعل ذي الأثر الحي، يزوده بما يجعله مشرئبّاً نحو المستقبل ذي الأفق الأبدي.

بناء على ما تقدم، تفكر في النصوص القرآنية الآتية:

أ. يقول الـله تعالى: (وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً) . [البقرة.83].

ب. يقول سبحانه: (فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ الـلـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) . [المائدة.3].

ج. يقول عز من قائل: (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ) . [الأعراف.157].

د. يقول سبحانه أيضاً: (وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ) . [يس.12].

علاوة على جملة مقاصد كلية عالية، تدور حول المحور الأساسي للقرآن، وهو محور الإنسان، ومن أهمها على سبيل المثال ما يسمى ب"الضروريات الخمس"، التي أصَّلها أهل الأصول من المتقدمين، أو ما أضافه من تأخر من المجتهدين، خصوصاً ما تعلق ب"الحرية" و"المساواة" و"الأمن" و"السلم" و"التعايش مع المخالف" ونحو ذلك.

في مقابل هذه النواظم النصية الكلية السالفة الذكر، التي يمكن اعتبارها معايير علياً للحكم، إذ كل من خالفها أو ناقضها أو هدم أصولها نظراً أو عملاً، اعتبر اجتهاده مردوداً. فإن تحقيق النظر في تعريف نص وحي القرآن؛ سواء كان مصدره الاجتهاد التراثي الإسلامي، أو المقاربة الاستشراقية الغربية، تجد أن تلك الأصول النصية، لم تُحكّم أو تتخذ أمارت هادية، أو معايير عليا لتقديم تعريف موضوعي بنص وحي القرآن، والدليل على ذلك يأتيك موجزاً في ما يأتي:

أولاً. نظرة موجزة على التّعريف التّراثي بنصّ وحي القرآن

إن الناظر في نصوص الاجتهاد التراثي الإسلامي، الذي اجتهد أهلـه في سـبيل تقـديم تعريف بنص وحي القرآن، بمختلف أوجه التعريف الممكنة، يجد ما يـدل دلالـة صريحـة على ما يناقض تلك الأصول النصية التعريفية السالفة، ونمثل لذلك بما يلي:

1. تقرّر عند جمهور علماء القرآن والتفسير، أن نصوص القرآن يَنسخ بعضـها بعضـاً، من باب "النسـخ المطلـق" لا "الإضـافي"، وقـد فرعـوا القـول في أضرب النسـخ في القرآن إلى عدة أضرب، إلى درجة الهرطقات، ولا يهمنا في هذا السـياق ذكرهـا أو ذكر ما مثلوا به لها، بل ما يهمنا حصراً، هو اتخاذها أمـارة دالـة عـلى التعريـف بنص القرآن بما يناقضه. إذا كان نـص القـرآن يتنـزه عـن مطلـق أضرب التنـاقض الجلي، فإن القول بالنسخ قائم على أساس الاختلاف الذي لا يُرفع، والذي هو لبّ القول بالتناقض الصريح. مع العلم أن اللـه تعالى يقول: ﴿أفـلا يتـدبرون القـرآن ولو كان من عند غير اللـه لوجـدوا فيـه اختلافـاً كثـيراً﴾. [النسـاء. 81]. ويقـول أيضاً: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيـدٍ) . [فصلت. 42]. والقول بالنسخ بالمعنى التراثي نقيض ذلك بلا مرية.

2. تجذّر عند جمهور أهل الفكر الإسلامي التأسيسي الإبداعي الأول، أن نص القـرآن يحتـوي عـلى مـا سـموه ب"الـترادف" بـين الألفـاظ والتراكيـب، و"التنـاوب" بـين الحروف والأدوات، و"الزائد" زيادة "حشـو" و"فضـل" ونحـو ذلـك. فأصـبح نـص القرآن يحكم بذلك، كما هو عليه الأمر في معهود نصوص الكلام العربي. فإذا كان الكـلام العـربي لا يعيبـه ذلـك بحكـم الضرورة الشـعرية أو النظـرة الشـعرية أو غيرهما، فإن نص القرآن الحكيم يعيبه ذلك بحكم ناظم "الدقـة"، إذ دقـة اللــه تعالى في خلقه سبحانه، لا تقل عن دقته في قوله.

3. تداولت نصوص التراث مجموعة من الروايات عن الصحابة رضي الله عنهم، تهدم أصل حفظ نص وحي القرآن من التحريف زيادة ونقصاناً أو هما معاً، مما يحتم القول بضرورة إعادة النظر في الاجتهاد التراثي لتمييز "الحي" من "الميت" فيه، بواسطة "منهج تاريخي نقدي مؤسسي صارم"، وإلا أصبحت تلك المرويات التي أغلبها فيها نظر، مصدراً لإثارة "الشبهات" التي لا تنتهي حول أصل وحي نص القرآن؛ سواء كانت مصدرها داخلياً أو خارجياً، ونورد من تلك الروايات على سبيل التمثيل الجزئي لا الحصر الكلي الشامل ما يأتي:

أ. روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لقد نزلت آية الرجم ورضعات الكبير عشراً، وكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله عليه الصلاة والسلام، تشاغلنا بأمره، فدخلت دُويبَة لنا فأكلتها" [1].

ب. روي عن عائشة قالت: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات يحرمن، فنسخهن بخمس رضعات معلومات، وقد تُوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ مما يُتلى من القرآن" [2].

---

11) نواسخ القرآن، ابن الجوزي، عناية ومراجعة. الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت. لبنان، ط. 2002، ص.33.

(2) العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تقديم وتحقيق. حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت. لبنان ، ط.3، 1982، ص.398. الموطأ، كتاب الحدود، حديث رقم.10. صحيح البخاري، حديث رقم. 6829. صحيح مسلم، حديث رقم.1691. نواسخ القرآن، ص. 33. ولا شك أن مثل تلك "المنقولات" ومن جنسها كثير، التي ارتقت مرقى التسليم بها من قبل مقلدة المتقدمين، هي التي يؤسس عليها المولعين بالطعن والشك في سلامة نص الوحي القرآن، العديد من التصورات والأحكام. لذا فإن المنهج يقتضي قبل الرد الجدلي عليها، تنقية ساحة الوحي المنزل مما علق به وليس منه تاريخياً، رغم أنوف أهل الوصاية والحجر على العقول.

ج. أخرج الإمام مالك وغيره عن عمر ابن الخطاب قال: "أيها الناس قد سُنت لكم السنن، وفُرضت لكم الفرائض، وتُركتم على الواضحة إلا أن تضلوا بالناس يميناً وشمالاً. إياكم أن تَهلكوا عن آية الرّجم، أن يقول قائل: لا نجد حدّين في كتاب اللـه. فقد رَجم رسول اللـه عليه الصلاة والسلام ورجمناَ، والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب اللـه لكتبتها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من اللـه واللـه عزيز حكيم". فإنا قد قرأناها"[1].

د. أخرج مالك في الموطإ عن أبي يونس مولى عائشة قال: "أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: (حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلهِ قَانِتِينَ).[البقرة.238]. فلما بلغتها آذنتها فأملت عليّ: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين". قالت عائشة: سمعتها من رسول اللـه عليه الصلاة والسلام. وأخرج أيضاً مالك عن عمرو ابن نافع قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المومنين فقالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: (حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى

---

(1) الموطأ، كتاب الرضاع، حديث رقم. 17. صحيح البخاري، حديث رقم. 6829. صحيح مسلم، حديث رقم. 1691. إن الإشكال في هذه الرواية وغيرها، يتمحور حول عنصرين: الأول: الصياغة اللغوية لما زعم أنه من نص وحي القرآن. إن الصياغة اللغوية لما زعم أنه من الوحي المنزل لا يستقيم أبدا، بدليل أن مفردة "الشيخ" في سياقات نصوص القرآن، تأتي دالة على المرحلة الحياتية الأخيرة من حياة الإنسان. تأمل النصوص القرآنية الآتية: [هود. 71]. [غافر. 67]. أو هي المرحلة التي سماها اللـه تعالى بـ"أرذل العمر". [الحج.5] الثاني: قول عمر: "فإنا قد قرأناها". أو قول عائشة: "وقد توفي رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم وهُنّ مما يُتلى من القرآن". فدال على أن وحي نص القرآن ناقص-محرف بالنقصان. مع العلم أن اللـه تعالى قد عهد بحفظه. تأمل آية [الحجر. 9]. فضلا عن أمور أخرى يضيق الهامش باستقصائها.

وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ) . فلما بلغتها آذنتها فأملت علي: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين"[1].

ثانيا. نظرة مختصرة على التّعريف الاستشراقي بنص وحي القرآن

كثرت الاهتمامات في العقود الأخيرة بنص القرآن من قبل زمرة من المستشرقين الغربيين، الذين تباينت مقارباتهم لنص القرآن، بين الدارس الموضوعي المنصف، والمُتَحامل المُبَيّت لإزالة ناظم الوحي والقداسة عنه. ولا يهمنا في هذا التسهيم العرض الكلي لاجتهاداتهم، بل ما يهمنا حصراً، هو أن كثيراً من اجتهاداتهم تحولت في نظر الكثير من أهل الاشتغال بالفكر الإسلامي المعاصر أساساً، إلى أنها أنزلت منزلة المسلمات، التي تتخذ معايير علياَ، أو قل، مقدسة أكثر من المقدس نفسه، لتأسيس الأنظار المنهجية والمعرفية، كما سيتجلى لك الأمر في فصول هذه الدراسة. فضلا عن أن ما يهمنا أيضاً، هو ذكر ما يدل على مصادرة الأصول النصية للتعريف بالقرآن السالفة الذكر، من متون الدراسات الاستشراقية. ويمكن للناظر في كتاب: تاريخ القرآن، لتيودور نولدكه، في الأجزاء الثلاثة المعنونة بالتتابع ب: في أصل القرآن، جمع القرآن، تاريخ نص القرآن، أن يقف جليا على المسلمتين الآتيتين. وكذا الناظر في كتاب: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، لأجنس جولد تسهير، في موضوع القراءات القرآنية، التي يدور حولها الكتاب أساساً، أن يقف جليا على المسلمتين الآتيتين أيضاً، وهما:

1. الزعم بأن وحي نص القرآن قد تعرض للتحريف اللغوي زيادة ونقصاناً أو هما معاً، من خلال التوسل بتعدد قراءات آيات نص القرآن وكتابتها، والناسخ والمنسوخ في القرآن، فضلاً عن اختلاف أزمنة تدوين أو ترسيم المصحف.

---

(1) الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، حديث رقم. 25. 26.

2. الزعم بأن وحي نص القرآن قام بامتصاص ما كان سائداً زمن النبوة والنزول، من خلال التوسل بكون القرآن قد اشتمل على بعض أحكام نصي التوراة والإنجيل، فضلا عن المعهود العربي زمن النزول، وعموم ما كان سائدا في منطقة الشرق الأوسط.

تتأسس هاتين المسلمتين وغيرهما في الغالب على جملة من النصوص والروايات الواردة في عموم المصنفات التراثية، بشتى تعلقاتها الموضوعية. مع العلم أن تلك الروايات تؤخذ من المصنفات التراثية بانتقاء ودون تصحيح أو تصويب في الغالب، مما يجعل بعض الدراسات الاستشراقية تسعى في سبيل تسويغ الأحكام المسبقة، لا في سبيل تحقيق النظر وفق ناظم الموضوعية أو التجرد العلمي.

للتدليل على ما نقول نورد نصين لكل واحد منهما:

أ. يقول نولدكه: "إن محمداً أعلن عن سور، أعدها بتفكير واع وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة، وكأنها وحي حقيقي من اللـه، شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملتهب انفعالاً... إن المصدر الرئيس للوحي الذي نزل على النبي حرفيّاً، بحسب إيمان المسلمين البسيط وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين، هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد في جلّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا، لا لزوم للتحليل لنكتشف أن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي من أصل يهودي... لا مجال للشك في أن أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية"[1].

(1) تاريخ القرآن، تعديل. فريدريش شفالي، ترجمة. جورج تامر، منشورات الجمل، كولونيا. ألمانيا، بغداد. العراق، ط. 2008، ص. 6. 7. 9.

ب. يقول جولد تسهير: "وأحياناً ما ترد الروايات في القراءات بغير أن تعتمد على أسباب وثيقة؛ كأن تكون القراءة قد جاءت بسبب إهمال من الكاتب... والمواضيع التي تحتوي على أشياء مخالفة للعربية، زعموا فيها أن الكاتب لم يلاحظ وجه في كتابته... عن هشام ابن عروة عن أبيه أنه سأل عائشة عن قوله تعالى:"والمقيمين الصلاة". وعن قوله تعالى:"إن الذين ءامنوا والذين هادوا والصابين". وعن قوله أيضاً:"إن هذان لساحران". فقال: "يا ابن أختي، هذا من عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب". وقد عدّت هذه النظرية في مواضع أخرى تحتوي على صعوبات من هذا القبيل النحوي، وقد أجيزت هذه الاحتمالات من غير تردد كثير"[1].

(1) المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة. علي حسن عبد القادر، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت. لبنان، ط. 2013، ص. 35. 36.

الفصل الأول

التعريف الحداثي بالقرآن

من منظور اجتهاد محمد أركون[ت.2010]

الفصل الأول

التعريف الحداثي بالقرآن

من منظور اجتهاد محمد أركون[ت.2010]

يقول محمد أركون:"الفكرة الأساسية-لتعريف مفهوم القرآن- تكمن في التلاوة المطابقة للخطاب المسموع، لا للمقروء. ولهذا السبب بالذات أفضّل التّحدث شخصيّا عن الخطاب القرآني، وليس النص القرآني، عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص) من قبل النبي-عليه السلام-، ذلك أن مرحلة الكتابة قد جاءت في ما بعد، في ظل الخليفة الثالث عثمان. ولا ريب في أن التمييز بين مفهومي الخطاب والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة". الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق. هاشم صالح، در الساقي، بيروت. لبنان، ط. 4، 2007، ص. 77.

تمهيد

إن القراءة الحداثية للنص القرآني التي جاء بها محمد أركون، تنصب رأساً على "النص القرآني"[(1)]؛ بوصفه "مادة لغوية"[(2)] خطابية كانت أو نصية، قابلة بطبيعتها تلك، لمختلف أنواع المقاربات، أو قل، لتعدد القراءات. نجتهد في هذا السياق لعرض المنظور الأركوني لماهية التعريف بنص القرآن من زاويتين: الأولى ترتكز على مادته اللغوية ؛ بوصفها قد قطعت مساراً للتكوّن والتشكّل لمدة ثلاث عشرين سنة على القول

---

(1) يقول محمد أركون: "لا بد من العودة إلى النص القرآني التأسيسي المفتوح، دون ما عداه من النصوص الثانية التي تشكلت في ضوء ظلاله". الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 213.

(2) قصد "نزع المهابة التقديسية عنه"، "لا نزع صفة الوحي". الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 29. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 33-47.

المختار. والثانية ترتكز على محمولاته الخطابية والدلالية؛ بوصفها قصدت بناء وعي معيّن أو خاص في أذهان المؤمنين.

زاوية النّظر التّعريفية الأولى: كتابة النّص القرآني/المُصحف

من أهمِّ المقالات التي كثر فيها الأخذ والرد بين المحدثين والمعاصرين، مقالة "كتابة النص القرآني"، ليس بين المستشرقين فحسب، بل أيضاً بين المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين[1]، ومن بينهم محمد أركون، الذي يصر على ضرورة "هدم وتدمير"[2] المسلمة التي ينطلق منها التفسير الموروث، ومفادها: أن "ما تمَّ جمْعُه في المصحف صحيح صحة مطلقة"[3]، التي أدت مع توالي الزمن إلى إسدال الستار عن ظروف كتابة وتثبيت "مادة المصحف". فضلاً عن أنه ضُرب عليها سياجاً دغمائياً مغلقاً، وانتهى أمر إعادة البحث فيها إلى الأبد. وما دامت القراءة التي يبلورها محمد أركون، لا تسلم بصحة شيء ما؛ سواء انتمى إلى دائرة الماديات أو الرمزيات، إلا إذا أخضعته لمحك النقد والبحث والتحري التاريخي، إذ هي قراءة قائمة بالأساس على ناظم "النقد والشك في كل شيء" [4]، حتى ولو كان الأمر مسلماً به عند الجميع منذ زمن، كما هو الأمر عند معشر المسلمين، الذي تشكل وعيهم ومعتقدهم في ضوء ما بلورته الأمة المفسرة. فإنه يدعوا إلى ضرورة إعادة النظر النقدي في كيفية تشكل

---

(1) منهم محمد عابد الجابري، الطيب التزنيني، نصر حامد أبو زيد، بلاشير، كارل بْروكلْمان، جولد تسيهر وغيرهم.

(2) "الهدم" أو "التدمير" مدخل منهجي للتخلص مما هو سلبي، وتأسيس ما هو إيجابي أفضى إليه البحث الموضوعي المجرد. الإسلام والأنسنة، ص. 8-9.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص. 155. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 64-65.

(4) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 60.

وتثبيت النص القرآني[1]، وفي كيفية انتقاله من مرحلة كونه "خطاباً شفهياً"، إلى مرحلة كونه "نصاً مكتوباً"، قصد الوصول إلى جملة نتائج أفضى إليها البحث الموضوعي المجرد، بالإمكان أن تسهم في تصحيح نظرتنا إلى نص القرآن، بعيداً عن كل أَسْطَرَةٍ متعالية عن ناظم النقد التاريخي الجذري.

إن النظر النقدي التاريخي الجذري الذي ينهجه محمد أركون، والمتعلق بتحديد "زمن الانتقال" من المرحلة "الشفهية" إلى مرحلة "الكتابة" [2]، جعله ينطلق من التسليم منذ البدء بوجود صعوبة في التحديد، إلا أنه من خلال المتن المدروس، تجد أنه قد حدد لذلك أربع أزمنة:

- التحديد الأول: أن عملية الانتقال تمت زمن النزول/النبوة. وبالتبع، انعدام الفارق الزمني بين المرحلتين، الذي يمكن أن يومئ بحصول تلاعبات بمادته اللغوية زيادة أو نقصاناً [3].

---

(1) يقول محمد أركون: "وجب أن تخضع ظروف التثبيت للتفحص النقدي". الهوامل والشوامل، ص. 140. والقصد من وراء ذلك، أولاً: إعادة النص القرآني إلى ما كان عليه زمن خروجه من فم الرسول عليه الصلاة والسلام، ما دام أن محمد أركون يفترض أن النص القرآني حصلت بمادته اللغوية تلاعبات زيادةً ونقصاناً كما سنرى لاحقاً. ثانياً: إعادة التفكير في الإسلام من جديد، "بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود". ثالثاً: إدْخال التحليل التاريخي إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي، وهو بقدر ما "يخص بنية الحقيقة المطلقة في ذاتيتها، يخص أيضاً شروط وظروف إنتاجها"، ما دام أن لكل شيء تاريخيته؛ سواء كان مادياً أو رمزياً، "وليس القصد أبداً فتح مناقشة جديدة بشأن صحة المصحف الرّسمي ووثوقيته"، أو "نزع صفة الوحي عن القرآن". الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 177-178-179.

(2) يسلم محمد أركون بحصول مدة فاصلة، إلا أنه تضاربت آراؤه بشأن تحديدها كما سترى.

(3) إلا أن ذلك يشمل العديد من الآيات والسور.

- التحديد الثاني: أن عملية الانتقال تمت مباشرة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، في عهد أبي بكر الصديق، وهذا إلى حد ما من جنس الأول[1].

- التحديد الثالث: أن عملية الانتقال تمت زمن خلافة عثمان بن عفان، وهذا التحديد بعيد عن الأول والثاني كما تلاحظ [2].

- التحديد الرابع: أن عملية الانتقال تمت في ق4هـ/10م. وبالتبع، وجود فارق زمني طويل، يوحي بحصول تلاعبات بمادته[3]، وبالأولى بدلالاته[4].

بداية تلاحظ أولاً وجود تضارب بيّن بين التحديدات المقترحة من قبل المتن الأركوني، لذا لزم البحث عن آلية اجتهادية ممكنة نتوسل بها للترجيح بين ما تم اقتراحه. وما يمكن أن نتوسل به للترجيح بين التحديدات الأربع، والقائم على رصد ما كان مجرد تصور مرحلي مؤقت، وما كان خاتمة بحث واجتهاد. وفي ضوء ذلك، تجد أن رأيه الثالث والرابع كانا مجرد بحث مرحلي، لذا تجدهما في مصنفاته الأولى، أما

---

(1) الهوامل والشوامل، ص. 145. من المعروف في التراث الإسلامي، أن ذلك هو فعل أبي بكر الصديق، القائم على جمع الصحف في نسخة واحدة حفظاً للقرآن من الضياع. صحيح البخاري، حديث رقم.4986.

(2) نفسه، ص. 136. من المعروف في التراث الإسلامي أيضاً، أن ذلك هو فعل عثمان بن عفان، القائم على توحيد نسخ القرآن/المصحف في نسخة واحدة، درءاً للفتنة والانقسام. صحيح البخاري، حديث رقم. 4987.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص. 113. وهذا التحديد لا وجود لذكره في التراث الإسلامي، المتعلق بمصنفات علوم القرآن أو غيرها، ويكون بذلك محمد أركون قد انفرد به، إلا أنه لم يذكر أية براهين أو معطيات أسس عليها رأيه. وبالتبع، يمكن اعتباره قولا شاذا بلا مرية.

(4) انظر دراستنا: "القرآن ودلالات المفاهيم نحو منهج توحيدي لقراءة مفاهيم نصوص القرآن". تتمحور حول بيان كيف يبني القرآن تأسيساً دلالات مفاهيمه المستعملة في سياقات نصوصه التوقيفية.

رأيه الأول والثاني فكانا نتيجة مستقر اجتهاده الأخير، لذا تجدهما في مصنفاته الأخيرة.

وعليه؛ فإن تصور محمد أركون بشأن كتابة النص القرآني، حتى وإن سَلَّم بكون القرآن قد انتقل من كونه "خطاباً شفهياً"، إلى كونه "نصّاً كتابياً"، تجد ذلك الانتقال تم زمن النبوة/النزول. وبالتبع، افتراض محمد أركون بحصول تلاعبات/تحريف مادي/لغوي بنص القرآن، يعتبر بعيداً عن منطق الصواب، اللهم إلا إذا حملناه على حصول تلاعب/تحريف دلالي، فذلك قريب من منطق الصواب والحقيقة التاريخية الثابتة، إذ قد تجسَّد في مختلف أزمنة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي، من قبل مجموعات أو أجيال التلقي تاريخيّاً.

رغم ذلك، سنساير منظور القراءة الأركونية، لننظر كيفية رصده وتعامله مع عملية الانتقال، على فرض تحقق الفاصل الزمني. محمد أركون في الغالب يسلم بوجود مدة زمنية فاصلة معتبرة، فأسس عليها جملة أحكام مفصلية، منها: أن عملية الانتقال صحبَها حتماً ضياع جزء من مادة النص القرآني، أو ما فُقِد أثناء الطريق[1]؛ لأن في "المرحلة الشفهية"، كان الحفظ يتم في الغالب عن طريق الذاكرة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار، أن المجتمع العربي وقتئذ، كانت آلية الحفظ لديه الذاكرة، أما الكتابة فهي وإن وجدت، إلا أن وجودها كان نادراً محدوداً [2]. وبالتبع، فمفهوم "الوحي " في "المرحلة الشفهية-الأولى"، كان أكثر وأوسع مادة من "المرحلة النصية-الثانية" [3].

(1) العلمنة والدين، ص. 28-85.

(2) نفسه، ص. 2.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 9. إصرار محمد أركون على تقسيم حياة القرآن إلى مرحلتين: "مرحلة الخطاب" و"مرحلة النص"، القصد من ذلك، هو بيان أنه في "مرحلة الخطاب" كانت دلالاته مفتوحة احتمالية، أما في "مرحلة النص"، فقد أضحت متحينة متجسدة كما سترى لاحقاً.

وما دامت ظروف الخطاب غير متوفرة بالشكل والقدر الكافي، تتضخم بالتبع صعوبة التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني، كما لفظ به أول مرة من فم الرسول عليه الصلاة والسلام[1]. مما يفرض علينا منطق البحث العلمي، أن نفترض مجموعة فرضيات حول ظروف تشكيل وتثبيت النص القرآني[2]. والمراجعة النقدية لتلك الظروف التاريخية[3]، تحتّمُ علينا أيضاً، أن ننطلق من منظور محمد أركون من:

1. إعادة كتابة قصة تشكيل المصحف وترسيمه في مختلف أزمنته بشكل جديد.
2. التأكد من صحة الوثائق المتوفرة لدى فروع "التراث الإسلامي الكلي" المعتبرة.
3. البحث عن وثائق أخرى جديدة للإفادة منها في ضوء ناظم "التقصي والتحري التاريخي"[4].

القصد العام من وراء تلك الدعاوى كلها، السعي لتحقيق جملة مقاصد مفيدة في سبيل إعادة بناء منظور حداثي للقرآن، ومنها:

1. إرجاع النص القرآني إلى حالته الأولى كما لفظ به أول مرة من فم محمد عليه الصلاة والسلام، إذ النص تختلف مكامنه الدلالية، باختلاف حالات وجوده؛ فمكامنه الدلالية بوصفه "نصاً شفهياً"، تختلف عندما تحول إلى "نص مكتوب"، إذ في حالته الأولى يكون منتظماً في ضوء "ظروف

---

(1) العلمنة والدين، ص. 2.
(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 149. يقول محمد أركون: "غير معروف كيف تشكل المصحف، ولا كيفية انتقاله من الشفهي إلى الكتابي". الهوامل والشوامل، ص. 64.
(3) يقول محمد أركون: "وجب أن تخضع ظروف التثبيت للفحص النقدي". نفسه، ص. 140.
(4) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 85-188-261-149.

الخطاب/الوضعية العامة للخطاب"[1]، التي تسهم في تحديد دلالاته المتزامنة زمن نزوله. أما في حالته الثانية، فيكون أمام القارئ بشتى قبلياته المعرفية الحادثة وجهاً لوجه.

2. إرجاع دلالات النص القرآني إلى قانون الدلالة الاحتمالية المفتوحة، التي تشجع على إنجاز العديد من القراءات، أما النصّ القرآني كما هو عليه ترسيمه اليوم بين دفتي المصحف، فقانون دلالاته أضحى متحيناً متجسداً؛ بحيث أصبح القرآن مُسيجاً بنوع من الأسطورة أو الإيديولوجية الممزوجة بنوع من التعالي المطلق[2].

3. رصد التلاعبات المادية أو اللغوية الحاصلة به زيادةً ونقصاناً، حذفاً وانتخاباً، قبل عملية التحول والتثبيت والترسيم؛ سواء على مستوى المادة-اللغة، أو مستوى الدلالة والمعنى[3].

في إطار سياق تحديث النظر، يؤكد محمد أركون على ضرورة التمييز بين أمرين عند تناول تعريف النص القرآني، وهما: "الصحة الإلهية"، و"الصحة التاريخية"[4]؛

---

(1) ظروف الخطاب (=الوضعية العامة للخطاب): هي مجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل الكلام، ولكل كلام ظروف تختص به. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 114. إن الوضعية العامة للخطاب القرآني من منظور محمد أركون، هي التي تعكس تاريخيته؛ سواء على المستوى الثقافي أو اللغوي أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي.

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 156.

(3) في الغالب تلمس أن محمد أركون يُدَنْدِنُ حول رصد التلاعبات الحاصلة بالمادة القرآنية النصية تحديدا، لتحقيق ذلك تجده يتوسل بجملة مسلمات منها: 1. أن القرآن مرَّ بمرحلتين، "مرحلة الخطاب"، و"مرحلة النص"، وبينهما فاصل زمني. 2. أن العبارات/الآيات القرآنية داخل بنية النص الكلية، لا تتمع بالتماسك العضوي، بل مجرد تجاور نصي فقط، كما بين ذلك أثناء قراءته لسورة الكهف. إلا أن كل ذلك بقي طرحا نظريا عائماً إن لم يكن غائماً.

(4) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 88.

ف"الصحة الإلهية"، هي كون القرآن من عند الـلـه تعالى وَحْياً، وهي منحصرة في مرحلتـه الشفهية الأولى، عندما كان متداولاً بين الرسول عليه السلام وصحابته الكرام زمـن النبـوة والنزول. أما "الصحة التاريخية"، فتتعلـق بمرحلـة كتابتـه الثانيـة بعـد ذلـك، عنـدما كـان متداولاً بين المسلمين كنص مكتوب؛ سواء في زمن النزول أو أزمنة التأويل التالية. وتفريقه ذلك، يـوحي بـلا مريـة، بعـدم التطـابق التـام بـين "الخطـاب القـرآني" و"الـنص القـرآني"، ولإحداثه، يتعين تكثير البحوث والدراسات في هذا الباب، لتحديد مدى التلاعبات الحاصلة به؛ سواء بمادته أو بدلالاته. والدراسة النقدية التاريخيـة التـي يسـير عـلى نهجهـا محمـد أركون، تبتغي إرجاع القرآن بوصفه نصا من مرحلته الكتابية كنص، إلى مرحلتـه الشـفهية كخطاب[1]، لتكون مادة القرآن هي هـي. وبـالتبع، يتسـنى إحـداث المطابقـة التامـة بـين "الصحة التاريخية" و"الصحة الإلهية"، وبعد تحقيق ذلك والتأكد منه، يتم تناوله بالدراسة تعريفاً وتفسيراً.

بعد الانتهاء مـن مسـايرة منظـور القـراءة الأركونيـة الحداثيـة لماهيـة إنيـة الـنص القرآني، يتبين أنها وإن حددت عدة مقاصد مغرية، إلا أنه لم يُحقق أي واحد منهـا، وهـذا مـا قـد يـوحي بولعـه بـالمنهج التفكـيكي، الـذي يعمـد إلى زحزحـة مختلـف المسـلمات وتفكيكها، إلا أنه يتركها مفككة دون لمّ شـمْلِها[2]، وذلـك يمثـل خرقـاً واضـحا في منظومـة الالتزام المنهجي.

---

(1) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 164. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 19.

(2) هذا الحكم نجده عند كل من: الحسن العباقي وأحمد بوعود، يقول الأول: "عـدم إغلاقـه للعديـد من القضايا، دليل على إيهامه بالمنهج التفكيكي، القائم على بعثرة جملـة بنيـات وتركهـا مبعـثرة". القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص. 274. ويقول الثاني: "إن محمـد أركـون بمنهجـه التفكـيكي... هدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان وبغير دليل. إنه يزحزح فقط من أجـل التجاوز". الظاهرة القرآنية، أحمد بوعود، ص. 155.

زاوية النّظر التّعريفية الثّانية

مدار الحديث في هذه الزاوية التعريفية الثانية، تناول الوجه الداخلي لنص القرآن، من خلال التركيز على أمرين اثنين:

أولا. أنواع الخطابات الموظفة في النص القرآني

يسلم محمد أركون بأن القرآن مرَّ بمرحلتين: "شفهية" و"كتابية"، إلا أن كل اجتهاده يركز النظر فيه بوصفه نصاً مكتوباً. أما مرحلته الشفهية، فالوصول إليها ما زال في إطار البحث والتقصي والتحري التاريخي. لذلك، يفضل استعمال "الخطاب القرآني"، بدل "النص القرآني"، عندما يتحدث أو يصف المرحلة الأولى للتلفظ به من فم الرسول عليه الصلاة والسلام[1]، وكونه موسوما ب"الخطاب"؛ راجع إلى أنه لم يكن مكتوباً منذ بداية نزوله، بل ستتم كتابته في زمن متأخر عن زمن نزوله[2].

يقصد محمد أركون ب"الخطاب القرآني"؛ "مجموعة من العبارات الشفهية، التي كان يتلفظ بها الرسول عليه السلام زمن النزول، في ضوء حيثيات لفت خطابه، التي لم تُنقل إلينا بحذافيرها"[3]. مع العلم أنها تسهم بشكل محوري في تحقيق الفهم التزامني الموضوعي للقرآن؛ لأنها قد تعرضت من قِبل الأمة المفسرة لمنطق الانتخاب، مما أدى بها إلى أن تفسره في ضوء حيثيات أزمنة التأويل التالية لزمن النزول. يستند محمد أركون على تلك المسلمة، ليصدر حكمه المزعوم بعد ذلك، وهو: "أن القرآن قد

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 97. يقول محمد أركون: "أُفَضّل الحديث عن خطاب قرآني، وليس عن نص قرآني، خصوصاً في مرحلة النبي (ص)؛ لأنه لم يكتب حرفاً، بل تلفظ به، أو قاله شفهيا". الهوامل والشوامل، ص. 36.

(2) العلمنة والدين، ص. 87.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 89.

تعرضت دلالات مفاهيمه ونصوصه من قبل التفسير الموروث، للتلاعب اللامحدد واللامحدود".

إن جملة الخطابات الموظفة في النص القرآني، يسعى الناطق/الله تعالى من خلالها، إلى "ترسيخ يقينيات" محددة في سلوك ووعي السامع المتفاعل معه إيجاباً[1]. وقد وردت فيه على "هيئة فضاء لغوي"[2]، الذي ما زال غير مدروس دراسة علمية موضوعية حداثية، لذا لا مناص من قراءاتها بواسطة المقاربة الألسنية والسميائية؛ لأن هذه المقاربات الحداثية، تتيح لنا تقديم عدة قراءات كاشفة عن ماهية وكنه الطبقات الدلالية لنص القرآن، وتغييب ذلك تحت أي ذريعة، يجعلنا نكتفي بالدلالة الأولية الابتدائية، وهذا مخل بالفهم الذي يتوسل بالقراءة التأويلية[3].

إن الخطابات المستعملة في النسق النصي للقرآن، تجدها أيضاً "توجه كل مستويات الدلالة داخل كل وحدة نصية/آية قرآنية"[4]. وبالتبع، فعدم الكشف عنها،

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 103.

(2) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 179. محمد أركون وإن قرأ نصوص القرآن قراءات/مقاربات عديدة، كالألسنيات، التاريخ، السميائيات، الاجتماع، النفس، مقارنة الأديان ونحوها. الهوامل والشوامل، ص. 224. إلا أن الغالب هو التركيز على التجلي اللغوي، فتكاد تكون قراءته لغوية/ألسنية محضة، طبعاً في ضوء مقررات الألسنيات الغربية الحداثية المنقولة.

(3) القراءة التي يتوسل بها محمد أركون لاستنطاق و"تفكيك الخطاب القرآني بدل وصفه". تحرير الوعي الإسلامي، ص. 180. يمكن وصفها بالقراءة التأويلية، التي لا تكتفي بالدلالة/المعنى الظاهر، بل تسعى لاقتفاء أثر الدلالة/معنى المعنى. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 58. وتجد ذلك الوصف عند كل من: إدريس هاني، الإسلام والحداثة، ص. 300. ومحمد عمارة، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين دراسة نقدية لكتاب: بسط التجربة النبوية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص. 27.

(4) القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، ص. 36.

يَحُول دون تقديم قراءة موضوعية داخلية. من هنا إلحاح محمد أركون على ضرورة تأسيس تيبولوجيا للخطاب القرآني (علم النماذج والأنواع)، قصد الكشف عن الأنماط الخطابية التي يستخدمها الله تعالى في القرآن[1]. ومن تلك الخطابات حسب ما ورد في المتن المدروس، تجد: "الخطاب النبوي"، "الخطاب التشريعي"، "الخطاب السردي القصصي"، "خطاب الحِكم والأمثال"، "خطاب التراتيل والتسابيح"، "الخطاب الإقناعي الجدالي الاستدلالي"، "الخطاب الاستهزائي" و"الخطاب الأسطوري"[2].

سنقوم بانتخاب دراسة بعض منها، ونرجأ الأخرى لدراسة قادمة، لنرصد منهجية محمد أركون في مقاربتها منهجيّاً ومعرفيّاً، ومنها:

1. الخطاب التشريعي في نص القرآن

وردت في القرآن الحكيم جملة عبارات/آيات، تنص على عدة أحكام شرعية، مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالفعل الإنساني الواعي الحر، وهي متعلقة بالفعل إما أمراً أو نهياً. ورغم أن نزولها قد ارتبط بظرف زمكاني محدد، وبمخاطبين معينين/جيل التلقي الأول، إلا أنها بمضامينها وأحكامها التشريعية، متعالية ومفتوحة على مختلف الاحتمالات "الدلالية/ القراءات في الوقت نفسه[3]. لذا تجد محمد أركون يلح على "إعادة النظر في مسألة تعالي الآيات التشريعية"[4]. وإعادة النظر التي يقترحها، تأخذ صورتين: إحداهما مفهومة بطريقة لازم المذهب مذهب. والأخرى منصوص عليها. فأما المفهومة، فهي أنك تجد في الغالب، أن الآيات التشريعية دلالتها قطعية، لا

---

(1) نفسه، ص. 99. ذلك أن تلك الخطابات في نهاية المطاف "تعبر عن، وتثير فعلاً". الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 121.

(2) تلك الخطابات التي رصدها محمد أركون، تجدها مبثوثة في مختلف مصنفاته، وأغلبها ستجدها مفصلة أثناء هذه الدراسة.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 29. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 201.

(4) نفسه، ص. 19.

تحتمل إلا معنىً واحداً، وهو يريدها أن تكون دائماً بشكل احتمالي على مستوى الدلالات والأحكام، تحتمل أكثر مـن دلالـة وحُكـم في كـل زمـان ومكـان، ومفتوحـة عـلى مختلـف الاجتهادات الجديدة والمتجددة، وخصوصاً الحداثية المنقولة منها. وأمـا المنصـوص عليهـا، فهي تتجلى في قوله: "الكشـف عـن تاريخيـة الآيـات القرآنيـة، بغيـة تقلـيص تطبيقهـا في السياق الحديث". يؤكد أيضاً في سياق قراءاته لآية السيف من مطلع سـورة التوبـة، فـإذا "لم نعد تأويلها ونربطها بسياق تاريخي مضى وانقضى، فهذا يعني أن يـذبح بعضـنا بعضـا إلى قيام الساعة"[1].

2. الخطاب النبوي في نص القرآن[2]

تضـمن القـرآن الحكـيم جملـة خطابـات نبويـة، وخصوصـاً التوراتيـة والإنجيليـة؛ بوصفها تشكل "ظاهرات/أحداثاً دينية"، "وفقاً لمعايير زمكانية محـددة"[3]. فـالقرآن وفـق

---

(1) القرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الـديني، ص. 58. نحـو تـاريخ مقـارن للأديـان التوحيدية، ص. 90.

(2) يقصد به: مجموعة من المدونات النصية المغلقة الناجزة الرسمية الثلاثة: التوراة، الإنجيل والقـرآن، وهي تشترك في خصائص لغوية ودلالية محـددة. الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصـيل، ص. 30-195. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 78. محمد أركون ينطلـق مـن مبـدإ "التسوية النصية" بين كل النصوص، وليس فقط بين النصوص الإلهيـة المصـدر زمـن نزولهـا، وهـو بذلك يهدف إلى "توسيع مفهوم الوحي". الهوامل والشـوامل، ص. 144. إذ تفضـيل مدونـة نصـية دينية على أخرى؛ بوصفها تمتلك "الحق المطلق"، من شأنه أن يـؤدي إلى حـروب بـين المجتمعـات الكتابية لا نهاية لها. العلمنة والدين، ص. 22. و"مجتمعات الكتاب" قـد اسـتبدله محمـد أركـون بمفهوم أهل الكتاب. ويقصد به، المجتمعات المتولدة أو الناتجة عن الكتاب الموحى به، كالمجتمع التوراتي والإنجيلي والقرآني، أو "المجتمعات التي سيطرت عليها ظاهرة الكتاب المقـدس". تاريخيـة الفكر العربي الإسلامي، ص. 71. الإسلام بين الأمس واليوم، ص. 189.

(3) العلمنة والدين، ص. 51.

هذا التصور، يعكس بعضاً منها بطريقته وأسلوبه الخاص، وهـي في الغالـب تـأتي محملـة لجملة تصورات وعقائد تـتلاءم مـع المرحلـة الزمكانيـة. وتعامـل القـرآن معهـا أو نقلهـا، يتأسس في ضوء "مبدإ التناص"، أو "التداخلية النصية"، بينه وبـين مـا سـبقه مـن نصـوص /خطابات نبوية[1]. إلا أن ذلك الاستدعاء لم يتم بطريقة آليـة، وكـأن الـنص القـرآني مجـرد مرآة عاكسة، بل تم بطريقة تصحيحية تقويمية. علماً أنه مر زمن طويل منذ انبثاقها إلى ظهور "الحدث القرآني"، من خلال "النقد الغربالي"، الذي يهدف إلى الإبقاء عـلى مـا بقـي على أصله النقي الموحى به، وتصحيح ما شابه تحريف؛ سواء على مستوى المادة-اللغة، أو على مستوى الفهم والتنزيل.

في ضوء ما سلف، تجد محمد أركون يعتبر "أن الإسلام/القـرآن قـد تـأثر بالنصـوص القديمة" [2]. إلا أنه لم يوضح صـورة أو صـور التـأثير، باسـتثناء تأكيـده عـلى نـاظم "مبـدإ التناص". ويمكن حمل ذلك على أن القرآن وإن اسـتعاد مـا سـبقه، فقـد تـمّ بعـد إدخـال تعديلات"، قصد تكييف المنقول مع الظـروف الخاصـة بـالمجتمع العـربي زمـن النـزول[3]. والتدخل التعديلي، يحمل في ضوء نصوصه على أن القرآن قد عمد إلى "الخلط والمغالطات التاريخية"، بالقياس مع الواقع المحسوس والمعطيات التاريخية زمانئذ، وذلـك عبـارة عـن تلاعب "وجب الكشف عنه من خلال النقد التاريخي الأركيولوجي"[4].

وعليه؛ يلاحظ على القراءة الأركونية الحداثيـة أنهـا وإن جـاءت بتصـورات نظريـة جريئة، إلا أنها بقيـت بعـد رحيـل صـاحبها مجـرد تصـورات نظريـة أو دعـاوى عائمـة أو

---

(1) الهوامل والشوامل، ص. 159.
(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 31.
(3) الهوامل والشوامل، ص. 102.
(4) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 203.

غائمة، لم يتم إسنادها بما يدلل عليها، رغم تأكيده على أن فكره مزدوج، بقدر ما ينتج ما هو نظري، يفرز أيضاً ما هو تطبيقي[1].

ثانيا. القرآن ومحددات بنية النص اللغوية والدلالية

ينص محمد أركون أن بنية نظام النص القرآني، تختلف كل الاختلاف عن بنية نظام نصوص معهود الكلام العربي زمن النزول، والمتمثل على وجه الخصوص في الكلام العربي المنظوم[2]، وبالأحْرى عن بنية أنظمة الخطاب السائد وقتئذ، وفي أي زمن إنساني آخر سابق أو تالي، ومن متجليات بنية النص اللغوي القرآني من منظور محمد أركون نذكر ما يأتي:

1. نص ذو بنية لغوية انقلابية ثورية جذرية تامة

لما جاء نص القرآن بنظام حقائقه الجديدة الخاصة، التي لفها في نص محاط بكل أنواع "الهيبة والتقديس والسيادة"، من جنس ما لمؤلفه/اللـه تعالى[3]. كانت الساحة العربية والفضاء الاعتقادي والفكري وقتئذ، مملوء عن آخره بالعديد من أنظمة الحقائق، التي كان الناس يعيشون عليها مطمئنين إليها منذ زمن؛ سواء عند الوثنيين من العرب، أو عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى، أو عند غيرهم[4]، والتي كانت بدورها محاطة بكل أنواع "التقديس والتعظيم"؛ نظراً لارتباطها بالآباء[5]، كما هو الحال

---

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 11.

(2) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص. 199.

(3) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22.

(4) ذلك الإطمئنان في الغالب، تجد مرده إلى ما ألفته وتعودت عليه الذات الجماعية؛ بوصفه يشكل أساس وجودها الذاتي في مقابل غيرها، لا لشيء آخر.

(5) تأمل الآية. 169، من سورة البقرة. وكذا سورة الزخرف، الآية. 18-22.

عند العرب، أو لارتباطها بالأنبياء والخطاب النبوي كما هو الحال عند أهـل الكتـاب[1]، أو لارتباطها بمصالح القوم كما هو الحال عند غيرهم.

إن ذلك الوصف التفجيري والانقلابي الثوري للنص القرآني الحامل بطبيعتـه لجملـة حقائق، تجده متجسداً في سورة الإخلاص؛ بوصفها تمثل قطيعة تامة ومطلقة مع اللاهوت المسيحي وكذا اليهودي، وبالأحْرى الجاهلي العـربي[2]. وبعـد التصـفية والتـدمير[3] النظـري لكل ما سبق من حقائق، تأتي التصفية والاستئصال العملي المجسد، من خلال تشريع الـنص القرآني لمبدإ أو حكم الجهاد/العنف ضد المخالف، كما هو حاصل سورة التوبة. ولكن كـل ذلك من أجل أي مقصد؟.

يحـدد المـتن الأركـوني إجـابتين، الأولى: يقـول بهـا المؤمنـون، ومفادهـا؛ "تحريـر الإنسان من الفوضى والاضـطراب"، الـذي كـان يعيشـه المجتمـع عـلى صـعيد منظومـة الأفكار والقيم، وعلى صعيد وجوده العام. والثانية يقول بها المؤرخون، ومفادهـا؛ "مـن

---

(1) في علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل، يقول محمد أركون: "القرآن يعيـد تنشـيط المنافسـة المحاكاتيـة على الدفاع عن نـواة الحقيقـة، التـي تتنـافس عليهـا النسـخ التوحيديـة الـثلاث". تحريـر الـوعي الإسلامي، ص. 175. وليعطي القرآن حقائقه قوة رمزية في علاقتها بحقائق التوراة والإنجيل، يعمد إلى قانون "التمايز"، أما في علاقتها بالدين العربي السابق يعمد إلى قانون "التضاد". نفسه.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 207. خصوصاً علاقة فكرة التوحيد كما هـي في الـنص القـرآني بفكـرة التعدد؛ سواء في التوراة والإنجيل أو عند العرب.

(3) التـدمير أو التهـديم، كـما تنطلـق القـراءة الأركونيـة الحداثيـة، مـدخل منهجـي صرف، إذ لا يـتم التأسيس لما هو صحيح ومعقول، من وجهة نظر المؤسس، إلا إذا تخلص مـما هـو سـلبي، وتحـرر الفاعل منه. الإسلام والأنسنة، ص. 8-9. يقـول محمـد أركـون: "الخطـاب القـرآني يسـتخدم نظـام الحقيقة، ليهدم به نظام الحقيقة السابق عليه؛ سواء عند الوثنيين أو عند أهـل الكتـاب". تحريـر الوعي الإسلامي، ص. 160.

أجل إيصال طائفة المسلمين الوليدة إلى سدة السلطة"[1]؛ نظراً لأن الصراع لم يكن عقائدياً أو فكرياً، بل كان أيضاً سياسياً مصلحياً أيضاً.

إن القرآن عندما يعمد إلى هدم وتدمير كل ما هو مخالف لنظام حقائقه الجديدة/البديلة، تجد أَفْضل "إطار فني" لذلك، هو "الحكاية (القصة)"[2]، خصوصاً عندما يقص أخبار الأمم السابقة مع أنبيائهم ورسلهم. ويركز في ذلك كما هو معلوم على رصد مآلات الأفعال، لترسيخ مبدإ الاعتبار[3]، ما دام أن النص القرآني، هو "خطاب تكويني فاعل ومؤثر" في المتلقي، أو على الأقل، في "جيل التلقي الأول"[4].

2. نص ذو بنية لغوية غير متجانسة ولا متناسبة ولا متناسقة ألبتة

يعد "الخطاب" القرآني الذي تحوّل إلى "نص"، مركب من جملة مقاطع وعبارات/سور وآيات، هي في نظر محمد أركون، غير متجانسة ولا منسجمة ولا متناسقة في علاقة بعضها ببعض أبداً، وتلك الفرضية الأركونية، أسسها بناء على ما يأتي:

أوّلاً: أن القرآن انتقل من حالة كونه "خطاباً شفهياً"، إلى حالة كونه "نصاً مكتوباً". (وهذه مسلمة بالنسبة لمحمد أركون كما سلف بسط القول في ذلك).

ثانياً: أن مدة الانتقال من ما هو "شفهي" إلى ما هو "كتابي"، قد صحبها تلاعب بالمادة اللغوية القرآنية زيادة ونقصاناً، حذفاً وانتخاباً. (وقد رأينا رأي محمد أركون الأخير في المسألة).

---

(1) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22-23.

(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22. أن القصة القرآنية كما هو معلوم بقدر ما هي إِخْبارٌ، فهي سِلاحٌ وأخلاقٌ أيضاً.

(3) اللـه تعالى في قصه القصص، يقصد إلى ترسيخ قاعدة مفادها: "أن الجزاء دائماً يكون من جنس العمل". أو "أن تشابه الفعل يفضي إلى تطابق الجزاء".

(4) نفسه، ص. 25.

ثالثا: أن مدة نزول آيات القرآن استمرت نحو من ثلاث وعشرين سنة- في بعض الأحيان لا تكتمل آيات السورة إلا بعد مدة-، ومن غير المعقول حسب تصور محمد أركون، أن يكون نصاً منسجماً متلاحماً[1].

مَرد اللاانسجام بين آيات وسور نص القرآن، إلى أنه غير خاضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي اعتبار عقلي أو منطقي، لذلك فإن ترتيبه التنظيمي يدهشنا بفوضاه[2]. ولإعادة النظام الترتيبي داخل مكوناته، ضمن تسلسل زمني/كرونولوجي، فضلاً عن الانسجام العقلي، لزم إنجاز قراءة تاريخية نقدية جذرية، لأننا بواسطتها سنتمكن من الكشف عن:

أ. المعاني الحقيقية لتأسيس "علم القيم القرآنية/ نظرية القيم الأخلاقية"[3].

ب. بيان دلالات المفاهيم المستعلمة فيه حسب ترتيب النزول زمن النبوة.

ج. بيان طريقة تأثيره في المتلقي حسب نسقه الخاص، لا حسب أنساق المفسرين[4].

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 114.

(2) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 90.

(3) نظرية القيم القرآنية هي: المبادئ المحورية التي رسخها القرآن؛ بوصفها حدوداً فاصلة بين أنواع السلوك المتوافقة مع نظام قيمه، وأنواع السلوك التي يؤمن بها المجتمع الجاهلي المتوحش، وهي: أسماء الله الحسنى، الشهادة، الأمة (المؤمنون)، الشرع (الأمر). الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22-23. وقد حددها مرة أخرى في: الدين، الأخلاق والجمال. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 35. وهي بنظره عبارة عن مقترحات تتيح لنا القيام بالعديد من القراءات؛ لكونها حبلى دائماً بالدلالات والمعاني، ولفهمها حق الفهم، لا بد من وضعها على محك التاريخ، وجعلها إشكالية، لا مطلقة أو نهائية تتجاوز التاريخ. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 17-172.

قارئ القرآن اليوم ينبهه محمد أركون، إلى أنه لا ينبغي أن ينخدع بـذلك التناسـب السطحي الظاهر أول الأمر، من قبل أهل بادئ الرأي، الـذي قـد يبـدوا لـه داخـل البنيـة الكلية لنص القـرآن، ذلـك أن العبـارات/الآيـات القرآنيـة، قـد تظهـر لنـا في صـورة وكأنهـا متسلسلة متناغمة، خالية من كل اصطناع ووعورة مستهجنة، إلا أن العكس هو المتحقـق تماماً بلا مرية[1].

بعد هذه المسلمات الأركونية الكبرى، يقرر بأن عدم التناسب بين مكوناته، يخفـي وراءه نظاماً دلالياً وسميائياً عميقاً، وجب الكشف عن أنماطه وآلياته البنائية المنهجية[2].

هذا على مستوى مكوناته الصـغرى (الآيـات)، أمـا عـلى مسـتوى مكوناتـه الكـبرى (الموضـوعات)، يقـرر محمـد أركـون، أن موضـوعاته المبثوثـة في طيـات آياتـه وسـوره،

---

(4) القراءة التاريخية التزامنية التي يتوسل بها محمد أركون لقـراءة القـرآن، تبتغـي الكشـف عـن المعنـى التزامني لدلالات المفاهيم المستعملة في القرآن، لا كما هي عليه في التراث التفسيري؛ لأن المفسرين قد شحنوا العديد من المفاهيم بدلالات لا تنتمي إلى زمن النزول، بل انتمت إلى أزمنـتهم أزمنـة التأويـل. ومن تلك المفاهيم، مفهوم "الأمة"، فهي تعني حسب زمن النزول: "أولئك الذين قبلوا أن يطيعوا اللـه والرسول عليه السلام، وأولئك الذين قبلوا بمحمد عليه السلام زعيماً وقائداً". ثم أصبحت تعني حسب أزمنة التأويل: "معنى إيمانياً تيولوجيا". وأيضاً مفهوم "الدّين"، كان يعني زمن النزول: "مجمل الفرائض التي يفرضها اللـه على عباده العاقلين". ثم أصبحت تعنـي: "الـدين كـما عاشـه السـلف الصـالح". أو "مجمل التعاليم والعقائد المقبولة من قبل الصلحاء". الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 30-46.

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 200.

(2) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 91. ويبقى السؤال: هل نركز البحث على إعـادة ترتيـب القـرآن زمانياً حسب ترتيب النزول، كما اجتهد في سـبيل ذلـك محمـد عابـد الجـابري، وبعـد ذلـك نهـتم باستنطاقه، أم نهتم به وهو غير مرتب، ونقرأه بشكل مقلوب، كما هو الأمر السائد؟!.

حتى وإن وجد تداخل موضوعي داخل كل سورة على حدة، إلا أن كل سورة من سوره، تتمركز حول موضوع مركزي، يدور في مداره باقي المواضيع الجزئية الأخرى[1].

قدم محمد أركون مثالا دالاً حسب زعمه على عدم تناسق آيات نص القرآن، من خلال قراءته لسورة الكهف، وهو قائم على أن القرآن كما سلف القول، قد مر بمرحلتين: مرحلة "الخطاب الشفهي"، ومرحلة "النص المكتوب"، وانتقاله مما هو "شفهي" إلى ما هو "مكتوب"، أدى الى أن حدث بمادته اللغوية تلاعب زيادةً ونقصاناً، حذفاً وانتخاباً، مما نتج عنه عدم تحقق التناسب، أو عدم الالتحام النصي بين مكوناته؛ وذلك عندما وقف عند قوله تعالى: (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا). [الكهف. 25]. والتعبير في نظره "بسنين بدل "سنة"، يفرض علينا حتماً، أن نفترض العديد من الفرضيات، حول ظروف وشروط تثبيت الخطاب القرآني نصاً[2]. وعلة ذلك، أنك تجد السورة القرآنية مشكلة من وحدات نصية/آيات غير منسجمة ولا متلاحمة، بل أقصى ما يوجد بينها "تجاوز نصي قَسْري"[3]. وعليه؛ لا يمكن إرجاع ذلك إلى مكوناته المادية الداخلية، إلا بتحقيق البحث في:

أ. ترتيب الآيات القرآنية حسب توالي أزمنة النزول، لتتبع التطور الدلالي والنسق المفهومي للخطاب القرآني.

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 146.

(2) لذلك يدعو إلى "أن تخضع ظروف التثبيت الكتابي للفحص النقدي". الهوامل والشوامل، ص. 140.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 149. لذلك اعتبر أن النص القرآني فوضوي في تركيبته النصية. الهوامل والشوامل، ص. 157. وذلك راجع إلى: 1. اختلاف زمن نزول العبارات/الآيات. 2. التداخل الموضوعاتي ونحو ذلك.

ب. التوصل إلى الظروف أو "الوضعية العامة للخطاب القرآني"، التي لفظت من خلالها آياته وعباراته[1].

ج. إعادة الصياغة التعبيرية لعباراته ونصوصه، ما دام أنه يفترض أن النص القرآني هو عبارة عن "تجاور قسري"، لا "التحام وانسجام نصي" فيه، إذ قد تمت زحزحة بعض الآيات عن موقعها الأصلي، أو أدمج فيه ما ليس منه.[2] وهذا وغيره مما يحتم إنجاز القراءة "التاريخية الأركيولوجية"، الساعية إلى إرجاع النص القرآني إلى حالته الشفهية الأصلية كما لفظت به من فم الرسول عليه الصلاة والسلام.

وعليه؛ تبقى قراءة سورة الكهف وغيرها، قراءة علمية موضوعية في ضوء البرهنة على ما حدده، معلقة حتى يتم إنجاز المعالم الكبرى لمشروعه.

3. نص ذو بنية لغوية شاعرية عاطفية دافقة

تعد لغة النص القرآني من منظور محمد أركون ككل "اللغات الدينية"، مرتبطة بالمنطق الشعري العاطفي، أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلي الاستدلالي المجرد. وعلى هذا فلغته تغذي منطق العاطفة والخيال، أكثر مما تفتح آفاقاً لبناء نسق من القواعد العقلية الصرفة. لذا وجب أن تتم قراءته بواسطة قراءة بسيكولوجية لغوية[3].

إن كان الإدراك كما هو معلوم الطريق إليه لا ينحصر في قانون المنطق العقلي، دون منطق الخيال أو غيره، بل إن طرقه تفوق الحصر والعد. فضلا عن أن محمد أركون يعتبر الخيال ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة، مرتبط بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي![4]. فيظهر تبعا

---

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 135-138.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 200.

(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 207. قارن بما ورد أعلاه، بقوله: "إن القرآن يحفز الفكر أكثر مما يحفز الخيال". القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 139.

(4) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 8. وقد أورد العديد من التعاريف لمفهوم "الخيال". نفسه، ص. 9. يأخذ محمد أركون على النص القرآني أنه بقدر ما سفه الخيال بوصفه من التصورات الوهمية، عن طريق هجومه على الشعراء [الآيات. 223-225. الشعراء]، وضد أساطير الأولين [الفرقان. 5]، بقدر ما أحلَّ بدلاً منه متخيل آخر منتظم وهادف ومغذى من قبل كلام اللـه تعالى. نفسه، ص. 9. وعليه؛ فمحمد أركون يتعامل مع القرآن بعين الناقد، كما يقول علي حرب. نقد النص، ص. 66. لا بعيْنِ الاعتقاد، كما يرى طه عبد الرحمان. روح الحداثة، ص. 178.

لذلك، التناقض الصريح لمحمد أركون، ليس في هذه المسألة فحسب، بل في مسائل عدة.

4. نص ذو بنية لغوية أسطورية ميثية

يعتبر مضمون لغة النص القرآني من منظور محمد أركون، من النماذج الرائعة من التعابير "الميثية/الأسطورية"[1]. ومفهوم "الأسطورة" كما ينطق بذلك المتن الأركوني، لا يحمل أي دلالة قدحية سلبية، كما هو الأمر في دلالات نظام اللغة العربية[2]، بل "تعني البعد المثالي الخيالي الجميل الخلاق، الذي يعمر الأذهان، ويشكل المخيال الجماعي المليء بالصور الزاهية عن فترة معينة، كفترة الرسول عليه الصلاة والسلام"[3]. وبالتبع ، تعتبر القصة في نظر محمد أركون، هي "الشكل النموذجي والأمثل للتعبير الأسطوري"، ما دام أن القصة تستلهم عناصر مختلفة من "التراث

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 210.

(2) تعني حكايات قديمة ذات طابع خرافي (= أساطير الأولين ≠ أحسن القصص). تحرير الوعي الإسلامي، ص. 223.

(3) المخيال: جملة تصورات هلوسية تحرك الجماهير. وقد اعتبر محمد أركون أن ما يحرك الجماهير المسلمة، هو المخيال وليس القرآن. نفسه، ص. 131.

الشفهي المشترك"، إلا أن "الصياغة الأدبية والإخراج الفني يتفرد به النص القرآني"[1]، لتحقيق جملة مقاصد خادمة لتثبيت وترسيخ ما جاء به، ما دام أنه قد تمت مواجهته من "فاعلين ناشطين ومؤثرين"[2].

إن القصة القرآنية الأسطورية وردت صياغتها في "فضاء لغوي رمزي مجازي عالي الإيحاءات"، لذا يشترط لقراءتها بلورة منهجية نسقية قائمة على تفكيك الرموز الإيحائية[3].

يأخذ محمد أركون على التفسير الموروث، أنه بدل أن يهتم بصياغة منهجية نسقية لفهمها حق الفهم، عمد إلى نفيها وتنزيهه عنها وعدم الاعتراف بها، في حين أنه هو بدوره يولد ما لا نهاية من الحكايات الأسطورية التاريخية؛ وذلك يتجلى في تركيزه على مجموعات من الحكايات المؤطرة لتفسير الآيات والسور القرآنية[4].

قدم محمد أركون مثالا دالا على ذلك حسب زعمه، وهو المتعلق بقصة أهل الكهف، ليخلص من ثمة إلى تقديم أو وضع بعض اللبنات الأساسية لبلورة نظرية علمية يتم من خلالها قراءة القصة/"الحكاية الأسطورية"، لذا أخذ قصة "أهل الكهف"

---

(1) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 94. وذلك هو معناها حسب دلالة اللغة الفرنسية. وهذا تجسيد لمنهجه: "لكي أفهمه موضوعيا، ينبغي أن أهجر اللغة العربية وأتكلم من لغة أخرى". الإسلام والحداثة، ص. 59.

(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22.

(3) الإسلام والحداثة، ص. 63. يعترف محمد أركون بأن المنهجيات البشرية؛ سواء كانت إسلامية أو غربية، عجزت إلى حد الساعة عن كشف البعد الرمزي المجازي في نص القرآن؛ لأن القرآن يوظفه بشكل يفوق الوصف. وحدهم الصوفية هم الذين استطاعوا استشعاره. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 24.

(4) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 85. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 90.

كعينة للانطلاق، وتلك النظرية حسب رأيه ما زالت في طور التشكل والتساؤل[1]، لذا لـزِمَ تعديد الدراسات وتكثير البحوث في الباب، ومما ركز عليه محمد أركون التصورات الآتية:

إن البنية العامة للنص القرآني، أنه "بنية قصصية/تمثيلية درامية"[2]، يلعب الـلـه فيها دور المؤلف/المرسِل للأحداث، دور المرسَـل إليـه، ترسـل إليـه الطاعـة في ضوء الميثاق الأزلي المعقود بينه وبين مطلق الإنسان[3]. يقول الـلــه تعـالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْـتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـذَا غَـافِلِينَ {172/7} أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْـلُ وَكُنَّـا ذُرِّيَّـةً مِّـن بَعْـدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَـا بِمَـا فَعَـلَ الْمُبْطِلُونَ {173/7}) .[الأعراف. 173.172] [4]. وإذا كـان الأمـر كـذلك، فالقصـة في القرآن تعتبر هي "الشكل النمـوذجي والأمثـل للتعبـير الأسـطوري"؛ بوصـفها

---

(1) توجد مجموعة من الكتابات الحديثة والمعاصرة في موضوع القصة القرآنية، منها: التصـوير الفنـي في القرآن ومشاهد القيامة في القرآن لسيد قطب [ت1966م]. مـدخل إلى القـرآن الكـريم لمحمـد عابد الجابري [ت2010م]، القصـص القـرآني لمحمـد شـحرور وغـيرهم. ومحمـد أركـون في تناولـه لمفهوم القصة القرآنية، ينطلق من مختلف مناهج التحليل المتوفرة في الفكـر الغـربي المعـاصر، إلا أن يشير إلى من تناول الموضوع من خارج الفكر الغربي.

(2) يقول محمد أركون: "الـلـه، إبليس، الملائكة، آدم ما هم إلا عبارة عن ممثلين أو ابطـال متصـارعين في التاريخ الروحي المتعالي". الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 26.

(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 204.

(4) يقول محمد أركون: "إن عقد الإيمان/الميثاق يرتكـز عـلى شـهادة شخصـية، تجعـل وعـي الإنسـان مرهونـاً مـن الناحيـة الأنطولوجيـة". الإسـلام الأخـلاق والسياسـة، ص.26. وكـأن هـذا "الارتهـان الوجودي" يلغي أو يحد من حرية الإنسان! وأي إنسان الا وهو رهين في هذا الوجود إلى شيء ما، قد يكون مطلقاً/إليهاً، وقد يكون متحيزاً/إنسـانياً، وكـل ومـا اختـار.(كُلٌّ يَعْمَـلُ عَـلَى شَـاكِلَتِهِ). [الإسراء. 84].

تستلهم عناصر مختلفة من التراث الشفهي الحي/المشترك، بين أصحاب "الظاهرات الدينية"/الكتب السماوية الموحى بها، إلا أن الصياغة التعبيرية، أو الإخراج الأدبي الفني، فهو قرآني محض؛ لأن القرآن يدخل عليها جملة تعديلات لتلائم المخاطب الجديد[1].

وتركيز محمد أركون على كون القصة القرآنية "أسطورية"، أو أن "القرآن ذو بنية أسطورية"[2]، يستلزم توضيح "مفهوم الأسطورة" في المتن الأركوني:

أ. مفهوم "الأسطورة" في النص القرآني يحمل في طياته دلالة سلبية مفادها: "حكايات قديمة ذات طابع خرافي[3]، ومصدر إنساني"، وهي المقصود بقوله تعالى: (وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا) . [الفرقان.5]. وقوله أيضاً: (إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ) . [ن. 15]. في مقابل مفهوم "الأسطورة" يستخدم القرآن الحكيم مفهوم "أحسن القصص". يقول الله تعالى: (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ) . [يوسف. 3]. ومفاده: "أخبار قديمة ساقها نص وحي القرآن، ذات طابع حقيقي، ومصدر إنساني". تلك هي إذا الدلالة المزدوجة لمفهوم "الأسطورة" في ضوء قانون اللغة العربية عموماً، ونظام اللغة القرآنية على وجه التحديد.

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 130. الهوامل والشوامل، ص. 102.

(2) تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص. 210. كثيراً ما اشتكى محمد أركون من سوء تأويل عباراته خصوصاً تلك التي يستعملها في ضوء النظام الفكري الغربي ودلالاته، كدلالة مفهوم "الأسطورة".

(3) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 223.

ب. مفهوم "الأسطورة"في المتن الأركوني: محمد أركون في تناوله لمفهوم "الأسطورة" لا ينطلق من اللغة العربية، بل من اللغة الفرنسية[1]، التي لا تحمّل الأسطورة أية دلالة سلبية، بل تحمّلها معنى مفاده: "الخيال المجازي الخلاّق الجميل، الذي يعمر الأذهان ويشكل مخيالهم الجماعي، المليء بالصور الزاهية عن فترة معينة، كفترة الرسول عليه الصلاة والسلام". وأي مجتمع وأي إنسان لا يخلو من البعْد الخيالي؛ لأن ذلك يُعد جزءاً من وجودنا وكياننا الروحي والنفسي والحضاري على حد سواء[2].

بعد هذا التوضيح التمييزي، يرى محمد أركون أن "الحكاية" أو "القصة الأسطورية" في النص القرآني، تعتبر الإطار الأدبي والوسيلة الفنية الناجعة والفعالة، التي يتوسل بها لرفع بعض القيم وخفض أخرى، من خلال الجدال الذي خاضه القرآن مع أعداء الدين الجديد/الحقيقة الجديدة[3].

إن القصة القرآنية ما دامت أنها تعكس ما سلف، فإنها تعبِّر عن ذلك التوتر القائم، والجدل الحاصل، بين الحقيقة الموحى بها، ومجموعات التلقي رفضاً وقبولاً، وأيضاً بين تاريخ نموذجي مثالي موجه نحو المستقبل، وتاريخ أرضي دنيوي فارغ من أي منظور مستقبلي، مطبوع بطابع القوة المؤقتة.

---

(1) يقول محمد أركون: "لكي أفهمه موضوعياً جيداً، ينبغي أن أهجر اللغة العربية، وأتكلم من لغة أخرى". الإسلام والحداثة، ص. 59.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 202. يرى محمد أركون أن النص القرآني يرتكز بشكل أساسي على "الإثارة الخاطفة والضربة البيانية الصاعقة والمجاز الباهر المدهش". لذلك فهو لا يسبح إلا في "وعي محيط بأنواع من السحر والاندهاش". الإسلام والحداثة، ص. 53. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 126.

(3) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22.

إن النص القرآني لما يقص القصص بوصفها من "أنباء الغيب"[1]، فإنه يتغيى من وراء ذلك تحقيق جملة مقاصد، ومنها:

1. إيجاد نماذج موضوعية أخلاقية مثالية، بالإمكان التأسي والاقتداء بها؛ ذلك أن آيات القصص القرآني، تركز على تضمين العبر مما يقص، جلباً للنفع، أو دفعاً للضرر. يقول الله تعالى:(لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى) . [يوسف. 111].
2. تقوي الرؤية الأخروية، وتوجه إلى وحي مفتوح على العجيب المدْهش/الغيب، ذلك أن آيات الغيب الأخروي الخبري، تنتمي إلى "عالم الغريب المدهش الخَلاّب" حسب تسمية محمد أركون[2].

وفي دراستنا كما يؤكد محمد أركون، لمفهوم "القصة القرآنية/الحكاية الأسطورية"، حول الأنبياء وأقوامهم وعموم أحداث أيم الله الخالية، يتطلب منا الدرس المعرفي التطرق إلى:

أ. " تحديد أنواع الخلط والحذف والمغالطات التاريخية"، التي أحدثتها الروايات بالقياس مع معطيات التاريخ الواقعي الحقيقي، وكذا ما أحدثه النص القرآني بالقياس مع ما كان سائداً في منطقة الشرق الأوسط، بالاعتماد على النقد التاريخي الجذري الأركيولوجي.

ب. القيام بتحليل بنيوي، لنبين من خلاله كيف أن النص القرآني ينجز معاني وأشكالاً جديدة للتعبير عنها، باستخدام معطيات اللغة العربية[3]. فقوله تعالى

---

(1) يقول الله تعالى: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾. [هود. 49]. انظر أيضاً سورة [يوسف. 102].

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص. 203.

مثلا:(وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ). هود. 120. يحيل إلى نوع من "الاستخدام الأسطوري للتاريخ، وكذا استخدام تاريخي للأسطورة"[1]، مما يعني أننا في أمس الحاجة إلى منهجية جديدة للقراءة، خاصة باللغة الدينية الموظفة في النص القرآني، قصد التحليل الموضوعي الداخلي للنماذج القصصية التمثيلية الواردة فيه، مادام أنه خطاب نَبَوي في مجمله، بناء قصصي تاريخي أيضاً في تركيبته[2].

إن التفسير الموروث كما يرى محمد أركون، قد رمى الأسطورة بوصفها من الأمور التي لا تستساغ عقلياً، في "دائرة العقائد الخرافية"، لتنزيه القرآن أولاً، ولعدم توفر الآليات العلمية لتحليلها ثانياً[3]، أما وقد توفرت، فلا مناص من إعادة القراءة والتحليل بشكل جديد.

ومفهوم الأسطورة في الفكر الأركوني، بقدر ما يشمل موضوع "القصة القرآنية" كما رأينا، يشمل موضوع "الغيب الخبري الأخروي" أيضاً.

5. نص ذو بنية لغوية صراعية دراماتيكية

إن النص القرآني يعتبر من منظور محمد أركون "ذو بنية دراماتيكية صراعية"، أو "مسرحية مثيرة"[4]، يلعب أدوارها كل من:

---

(1) نفسه، ص. 193. انظر الفرق بين الاستخدامين في: الهوامل والشوامل، ص. 94.
(2) الإسلام والأنسنة، ص. 172، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 115.
(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 187.
(4) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 35.

أوّلاً: على المستوى الماقبل المتعالي، يؤدي أدوارها كل من: اللـــه، الملائكـة، إبلـيس (الشيطان)، آدم وذريته. وهؤلاء عبارة عن ممثلين، أو أبطال متصارعين في التاريخ الروحي المتعالي[1].

ثانيـاً: عـلى المسـتوى المابعـد المـرحلي، يـؤدي أدوارهـا كـل مـن: اللـــه، الرسـول، المؤمنون، الكافرون، اليهود والمنافقون. والمستوى الثاني يعكس:

أ. قوة التناقضات الموجودة بين ما جاء به الرسول عليه السلام والذين آمنوا به مـن جهة، وما كان عليه الذين كفروا به من جهة ثانية، مادام أن هؤلاء كانوا ناشطين وفاعلين ومؤثرين.

ب. اختلاف المواقف بين الرفض والقبول، أو الدفاع والهجوم؛ سـواء مـن قبـل الـذين كفروا به أو الذين آمنوا به.

ج. تبيان خريطة القوى الفاعلة الاجتماعية والسياسـية والدينيـة وغيرهـا، المتحققـة الوجود في ساحة زمن النبوة والنزول[2].

د. علاقة الذات بالموضوع (البحث عن الخلاص)، المرتبط كليا باللـه والرسول عليـه الصلاة والسلام[3].

---

(1) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 26.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 178.

(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 255.

وعليـه؛ فهـي "ملحمـة سرديـة"[1]، لا تكتشـف حـق الكشـف، إلا بالتوسـل بالقراءة التاريخية التزامنية، حسب ما كان سائداً زمن النزول لا غير.

6. نص ذو بنية لغوية سردية ديناميكية

إن صـياغة الـنص القـرآني، تعتمـد عـلى التركيـب السردي التـأملي الاسـتطرادي للعبارات/الآيات القرآنية[2]؛ وذلك مرده إلى أنـه مـرتبط بالحيـاة اليوميـة للمـؤمنين[3]، أو بالعمل التاريخي المحسوس الذي عاشه محمد عليه الصلاة والسلام وصحابته طيلة ثـلاث وعشرين سنة، فكان بالتبع، في "حالة انبجاس وتفجر" دائم. وعليه؛ فهو "خطـاب متجـذر في تاريخ ديناميكي محسوس"[4].

إن اجتهاد محمد أركون في سبيل الكشف عن أهـم متجليـات بنيـة الـنص القـرآني الذاتية ومقوماتها، تجـد ذلـك يـتم في ضـوء توسـله بـالقراءة الداخليـة للمقـروء، إلا أنهـا متشبعة بمقررات واقع الحداثة الغربية المنقولة[5].

---

(1) نفسه.

(2) يقول محمد أركون في سياق التفريـق بـين الآيـات المكيـة والمدنيـة: "السـور المكيـة ذات تعبـير أو صياغة شرعية، أما المدنية فهي ذات صياغة/تعبـير نـثري". تاريخيـة الفكـر العـربي الإسـلامي، ص. 201.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 255.

(4) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22-30.

(5) يفرق طه عبد الرحمان في مفهـوم تحقيـق الحداثـة بـين أمـرين: الأول: "واقـع الحداثـة". والثـاني: "مبادئ الحداثة". والمبـادئ حصرهـا في ثلاثـة: "الرشـد"، "النقـد"، "الشـمول". إلا أن الأوّل متحيـز يفرض منطق الوجوب الاتباعي الاستنساخي الآلي. في حين الثانية متعالية تفـرض منطـق الإمكـان، الدافع للذات إلى تنزيل المبادئ حسب شروطها الذاتية والموضوعية، أو قل، حسب شروط المجـال التداولي. انظر: روح الحداثة، ص. 24-30.

إن النص القرآني من المنظور الأركوني، يَنْماز عن غيره من النصوص فضلاً عن ما سبق، بعدة خصائص كاشفة عن ماهية إنيته اللغوية الذاتية على مستوى الدلالة تحديداً، ومميزة له عن باقي "النصوص المؤسسة"، دينية كانت أو منزلة، ومن تلك المميزات حسب ما ساق المتن الأركوني، نذكر ما يأتي:

1. نص لغوي دلالاته تعدديّة/غزيرة المعنى/لا نهائية المعْنى/سيالة الدّلالة

يعد القرآن بوصفه "نصاً مؤسساً"، له القابلية لأن تنبثق عنه ما لا نهاية من الدلالات الجديدة والمتجددة باستمرار إلى درجة التكوثر، بالتساوق مع تجدد السياقات التاريخية والثقافية، فضلاً عن تجدد الأدوات والأنظمة المعرفية، التي يتم التوسل بها لاقتفاء المعنى وأثر المعنى ومعنى المعنى، الكامن في طيات لغته النصية تحديداً[1]؛ ولذلك يجب أن يظل حسب تنصيص محمد أركون "حراً مفتوحاً على مطلق المعنى" [2].

وعليه؛ فلا يمكن لأي قراءة أو تفسير، مهما كانت نوعيته أو زاوية نظره، أن يستنفد نصوص القرآن دلالياً، وبالأحرى أن يغلقها في لحظة تاريخية أو ثقافية ما. وكون نصوص القرآن تحتمل أن يستنبط منها ما لا نهاية من المعاني، مرده إلى:

أوّلاً: كونه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشري (الكينونة والصيرورة)، مثل: الحب، الحياة، الموت، العدل ونحو ذلك[3].

ثانياً: أنه صيغ في قالب لغوي رمزي إيحائي دقيق (سنعود إلى تفصيل هذه الخصائص المجملة في لاحق الفصل).

ثالثاً: أنه يخاطب مطلق الجنس البشري في كل الأزمنة والأمكنة والآفاق /الأنظمة المعرفية. والنص يوجه إلى من يفهمه، ولا يتم الفهم إلا إذا باشرته

---

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 36. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 274.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 184.

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 145.

بالقراءة والتأويل. وبالتبع، فهو نص تجدد قراءاته أبد الزمن، ما دام أن له مخاطبين متجددين أبد الزمن[1].

في هذا السياق يأخذ محمد أركون على التفسير الموروث، أنه لم ينتبه إلى هذه الخصيصة، مما أدى "بالأمة المفسرة"، إلى أن تغلق دلالات النصوص القرآنية في ضوء لحظتها التاريخية والثقافية، لصالح مذاهب فكرية أو سياسية سائدة، بكل ما تحمل من حيثيات تاريخية مرحلية[2]، فأصبحت دلالات نصوص القرآن الصحيحة، تحدد في ضوء ما توصلت إليه بنظامها القسري، وما عداها يعتبر هرطقات فاقدة الاعتبار.

وعليه؛ فهناك علاقة عضوية لا تقبل الفصل بين كون القرآن نصاً مفتوحاً حراً على مطلق المعنى، وبين كونه له القابلية لأن تستنبط منه ما لا نهاية من الدلالات، وبين كون المعاني المتوصل إليها تظل دائماً تاريخية احتمالية مقترحة غير ملزمة ابتداءً. وهي إذاً، علاقة ذات ثلاث شعب لا تقبل الفصل، من منظور القراءة الأركونية، فتكون بالتبع النصوص القرآنية كما نص "غزيرة المعنى"[3].

2. نص لغوي ذو دلالات متعالية/متسامية/مفارقة/مطلقة

إذا كان النص القرآني قد "انبجس وتفجر خلال ثلاث وعشرين سنةً" من "العمل التاريخي المحسوس"[4]، الذي قام به الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته، فإنه قد حوّله مما هو تاريخي إلى ما هو فوق تاريخي، بالتوسل بآلية "التعالي"، وهو "عبارة عن جملة من الأشكال التعبيرية التي يتم بواسطتها نقل الواقع المادي المحسوس،

---

(1) العلمنة والدين، ص. 83.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 168.

(3) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 5-177.

(4) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 30.

ورفعه إلى ما فوق تـاريخي"[1]، عـن طريـق أسـلوب "التسـامي" و"التصـعيد"، ومـن تلـك "الأشكال التعبيرية" التي أوردها محمد أركون:

أوّلاً: عدم ذكر الأشخاص والأماكن والأحداث والرِّهانات المادية في نصوص القصـص والأخبار أساساً[2].

ثانياً: ربط الفعل الدنيوي/الإنساني، بالجزاء/الخلاص الأخروي، ربطاً لا يقبل الفصل بأي وجه من الوجوه الممكنة.

ثالثا: دمج وربط الفعل النبـوي وفعـل صـحابته المجسـد في ضـوء زمكـان محـدد، بالفعل الإلهي في تعاليه المطلق[3].

رابعـاً: اتبـاع أسـلوب المجـاز والرمـز الإيحـائي الفـائق. (سـنعود إلى تفصـيل هـذه الخصيصة في لاحق الفصل).

لذلك، تجد محمد أركون يلح عـلى ضرورة كشـف العمليـات الأسـلوبية والبلاغيـة التي ينتهجها النص القـرآني، مـن أجـل أن يمحـوا المعـالم المحسوسـة والإشـارات التاريخيـة المتعينة[4]، حتى تتم وتتحقق قراءة القرآن قراءة تاريخية تزامنية.

3. نص لغوي ذو دلالات رمزية فائقة الإيحاء

من الأساليب التي يتوسل بها النص القرآني لنقل ما هو معـايش محسـوس، إلى مـا هو مفارق متعالي من منظـور محمـد أركـون، انتهـاج "أسـلوب الرمـز"، وهـو موظـف في

---

(1) نفسه، ص. 179.

(2) نفسه، ص. 32.

(3) نفسه، ص. 179.

(4) نفسه، ص. 31. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 148. يأخذ محمد أركون على المفسرين كالطبري وابن كثير وغيرهما، ولعهم بـ"ربط النصوص القرآنية، بوقائع تاريخية محددة". في حين هو نجـده يلح على ضرورة ربط النصـوص القرآنيـة بظرفهـا الزمكـاني،-بمفهـوم المخالفـة- حتـى تفهـم فهـماً تاريخياً تزامنياً. فما الفرق إذاً؟!. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 184-185.

نص القرآن بطريقة خاصة غير معهودة في أنظمة معهود الكلام مطلقاً عربيّاً كان أو غيره. وبالتبع، فنصوصه بقدر ما هي "غزيرة المعنى" و"قصصية البنية"، هي أيضاً وبنفس القوة والدرجة "رمزية المقاصد"[1]. ومن ثمة سيتخلص النص القرآني، مما هو حرفي ظاهري على مستوى قانون الدلالة. والبعد الرمزي الذي يصف به محمد أركون نص القرآن، سيجعل النصوص القرآنية كلها، "تحتمل ما لا يعد من القراءات الممكنة" في أي زمن تأويلي[2]. وفي هذا السياق يعترف محمد أركون، بأن المنهجيات الألسنية والفقهية اللغوية، عجزت عن كشفه أو القبض عليه إلى حدود الساعة، ومرد ذلك إلى أنه وظف بطريقة تفوق الوصف، باستثناء الصوفية هم وحدهم الذين استطاعوا استشعاره وتحسسه بطريقتهم الخاصة[3].

بناء على ذلك، يأخذ محمد أركون على أهل التفسير الموروث، أنهم لم يتفطنوا إلى أن نص القرآن بقدر ما أسس مناخاً رمزياً إبداعياً، وافتتحه لأول مرة في تاريخ اللغة العربية، رَاحَ يجف مع منهجيات التفسير الموروث بشتى زوايا نظرها وتفسيرها، فتحول النص القرآني على أيديهم إلى ما هو حرفي ظاهري جامد الأفق والرؤية[4].

وعليه؛ فما أراد أن يخلص إليه محمد أركون، هو أن النظر إلى النص القرآني من هذه الزاوية الرمزية، يتيح لنا أن نقرأه عدة قراءات متعددة ومتجددة باستمرار، في أي سياق ثقافي وأي زمن تأويلي، دون توقف أو حد.

---

(1) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 5-177.

(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 35.

(3) نفسه، ص. 24.

(4) نفسه، ص. 181.

4. نص ذو دلالات مجازية إيحائية فائقة

من الأساليب التي يوظفها النص القرآني لتحويل ما هو تاريخي متعين، إلى ما هو متعالي فوق تاريخي، انتهاج "أسلوب المجاز"، بل إنه قد صبه وصاغه في قالب مجازي عالي الإيحاءات. والمجاز في القرآن من منظور محمد أركون، "يجاور الأوامر والمقاطع الأكثر نثرية"[1].

إن تركيبة النص القرآني المجازية كما يتصورها محمد أركون، ليست مجرد تصعيد للواقع أو الاعتلاء به، وليست مجرد الهروب من التاريخ الأرضي، وليست أيضاً مجرد حِلية أدبية... وإنما هي "عبارة عن تحريك للحياة والوجود"، بواسطة إمكانيات اللغة الجمالية والفنية[2]. وتتجلى فائدة الرمز والمجاز في كونهما يغذيان منطق الخيال والتأمل أكثر مما سواه[3].

وعليه؛ فما أراد ترسيخه محمد أركون، هو أن النظر إلى النص القرآني بوصفه خطاباً مجازياً، أو ذي لغة مجازية، تجعله نصاً حمّالاً وقابلاً للعديد من التأويلات، أو قل، تعدد القراءات المتجددة باستمرار[4].

5. نص لغوي ذو سلطة دلالية قاهرة

يعد النص القرآني من منظور محمد أركون سلطوي، وتتأسس سلطته النصية الدلالية على مجموعة من الأسس، نورد منها ما يأتي:

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 202. وعليه؛ فالمجاز حسب محمد أركون، ينحصر في نصوص القرآن المدني. وهذا ما يشير إليه نص قوله: "أما المدنية فهي ذات صياغة أو تعبير نثري". تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 201.

(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 25.

(3) الإسلام والحداثة، ص. 63. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 299.

(4) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 117.

أوّلاً: سلطة قائمة على ناظم التدمير والتهديم للخطابات السابقة على وجوده نزولاً، عن طريق المجادلة، التهديد، الاحتقار، الاستهزاء ونحوه. ولتحقيق ذلك، ينتهج مجموعة أساليب بلاغية وفنية لرفع القيم التي جاء بها، ومَحْوِ القيم وأثرها التي كانت سائدة قبله، أو لنزع القداسة عن الأشياء التي كانت معهودة، وإضفائها على ما جاء به، أو نفس ما كان موجوداً بطريقة خاصة[1]. وللتعرف على ذلك، لزم التوسل بآلية مفهومية فعالة في التحليل والحفر الأرْكيولوجي، وهي حسب محمد أركون "الوظيفة الكاشفة"، التي تَكمُن أهميتها في القلب الجذري للأسس والقواعد الأكثر قداسة، ليس في زمن النزول فحسب، بل أيضاً في كل أزمنة التأويل المتتالية[2].

ثانياً: سلطة قائمة على ترسيخ قيم النص الديني الجديد/القرآن وتقويتها وتعزيزها، من خلال تشريع مبدإ "الجهاد/العنف"[3]، المتجسد خصوصاً في سورة التوبة، وآية السيف تحديداً، الآية الخامسة منها. يقول الله تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) . تنطلق القراءة الأركونية الجديدة لآية لسورة التوبة من وجود ثلاثة قوى متداخلة ومتفاعلة، وهي: "الحقيقة، التقديس والعنف"[4]. وبالتبع، فإن أي إنسان إلا ويعتقد بجملة حقائق هي عنده مقدسة ومسلمة؛ لأنه يراها أنها جاءته من مصدر مطلق متعالي، ومسلمة لا يتنازل عنها، ولا يسمح للغير بالطعن فيها. مع العلم أن فضاء شبه الجزيرة العربية سادت فيه جملة

---

(1) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 182-183.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 285.

(4) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 156. وقد وصف ذلك المثلث بـ"المثلث الأنتربولوجي الإنساني العام"، الذي لا علاقة له بأي دينٍ حَصْراً. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص. 67-68.

معتقدات زمن النزول وقبله، لم يكن مصدرها المطلق/اللـه تعالى، بل هي جملة تصورات وعادات متوارثة. مع توالي الزمن أصبحت حقـائق مقدسـة (بـالزمن)، في أعـين معتقـديها أكثر من أي مقدس آخر في الوجود .

ونص القرآن بوصفه كتاباً موحى به من لدن المطلق/اللـه سـبحانه، حـتماً تضـمن جملة حقائق مقدسة (بالأصل). وعليه؛ كيف سيتم التعامل مع أنظمة الحقائق الموجودة زمن النزول، من قبل نظام الحقيقة الحديدة، حقيقة نص وحي القرآن؟.

يرى محمد أركون من خلال قراءته لآية لسورة التوبة، أنها جاءت لكي تكرس نظام الحقيقة الدينية الجديدة، ولكي تفرض وجودهـا صـيغت في نـص تفجـيري ثـوري انقـلابي، قصد تشكيل قطيعة مطلقة مع أنظمة الحقائق السابقة؛ سواء مع اللاهـوت المسـيحي أو اليهودي، أو مع معتقدات الوثنيين. ولكي يوجد نظام الحقيقـة الجديـد قـدماً لـه في ذلـك الفضاء، عَمِدَ إلى:

أ. منطق التضاد مع" الدين العربي" السائد زمن النزول[1].

ب. منطق التمايز عن الصياغات الأخرى للحقيقة المنزلة (التوراتية والإنجيلية).

ج. منطق تنشيط "المنافسة المحاكاتية"، قصد الدفاع عن نواة الحقيقة، التي تتنافس فيها النسخ التوحيدية الثلاث (التوراة، الإنجيل، القرآن) [2].

د. تشريع آلية الجهاد -العنف.

---

(1) وصف المعتقدات السائدة قبل وأثناء زمن النزول ب"الدين"، مرد ذلك إلى الذات المتدينـة، ولـيس بالنظر إلى نفس حقيقة الأمر.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 175.

قبل تناول فكرة الجهاد؛ بوصفه آلية تسعى لترسيخ الحقيقة الدينية الجديدة، ينطلق محمد أركون من جملة معطيات متعلقة بالجهاد أو بالعنف حسب تسميته[1]، ومنها:

أ. عدم ذكر مفردة "عنف" في نص القرآن، رغم وجود بعض المفردات الدالة على العنف، مثل: "جهاد، قتل، حرب، قصاص، حصر، عدو، عدوان، عقاب، بغي، ظلم..." ومشتقاتها[2].

ب. إن التركيز على تناول موضوع العنف كما يؤكد محمد أركون، ليس بوصفه خاصاً بالإسلام، بل بوصفه موضوعاً أنتربولوجيا (إنسانيا) عاماً[3].

ج. في القرآن كما ينص محمد أركون، نجد أربعة مواقف من العنف:

- موقف يمنعه منعاً كلياً[4].
- موقف يقلصه إلى درجة المنع[5].
- موقف يجيزه ويأمر به[6].
- موقف يشير إلى حصول مناقشات عامة بين المؤمنين الأوائل بشأنه[7].

---

(1) أو ما يسمى بـ"الحرب المقدسة"، كما هو الأمر في اللاهوت المسيحي. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية،ص. 89.

(2) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 171.

(3) نفسه، ص. 156.

(4) آيات ذلك: الأنعام. 7 – الحجر. 94 – النحل. 125 – ق. 39 – البقرة. 108 – المائدة. 14 – العنكبوت. 46 – الشورى. 13.

(5) آيات ذلك: البقرة. 193 – التوبة. 36 – الحج. 38.37.

(6) آيات ذلك: البقرة. 215.192.190 – الأنفال. 39 – التوبة. 124.74.29.5 – محمد. 6.5.4.

(7) آيات ذلك: البقرة. 214 – آل عمران. 168.167.156 – النساء. 94.76.75.71 – التوبة. 42.39.38.

وعلى العموم، تجد في النص القرآني، عشر آيات هي التي تبيح وتأمر باللجوء إلى العنف كوسيلة إلى غيره. وتردد الموقف القرآني من مسألة العنف، راجع إلى تغير موازين القوى بين الرسول عليه السلام والذين آمنوا به، في مقابل الذين كفروا وناصبوه العداء. ففي المراحل الأولى من زمن النزول، كان الموقف القرآني يجنح نحو منع العنف منعاً كلياً؛ نظراً لكون ميزان القوة كان أميل إلى أعداء الدين الجديد، خصوصاً قريش من أهل مكة. ولما تغير لصالح الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين تغير موقفه من العنف؛ بحيث إنه أجازه، ما دام أنه قد انتهى عهد المهادنات والتحالفات مع الأعداء[1]؛ بمعنى أنه قد انتهى "زمن الإمكان"، ليحل بدله "زمن الوجوب". فالآخر (العدو) أمامه خيار واحد هو "الخضوع والاستسلام" للحقيقة والدين الجديد. وهذا كما يؤكد محمد أركون، هو "مضمون سورة التوبة"[2]. فزمن الإمكان كان يعطي للآخر أربع خيارات على الأقل: إما دفع الجزية بالنسبة لأهل الكتاب، وإما الدخول في عقدة الحلف والعهد والمهادنة، وإما الدخول في الدين الجديد، وإما الدخول في حالة الحرب وموازينها، بالنسبة لكل من لم يؤمن بالدين الجديد. وحل "زمن الوجوب" بعد نزول سورة التوبة؛ بحيث لم يعد أمامه إلا خيار واحد، هو الدخول في الدين الجديد طوعاً أو كرهاً. والإجبار بالقوة سيجسد عن طريق الصراع المسلح، وهذا كما يقول محمد أركون، هو ما تشير إليه آية السيف من سورة التوبة[3].

---

(1) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 178.

(2) نفسه، ص. 179.

(3) نفسه، ص. 209.

وآية السيف كما يؤكد محمد أركون، جاءت مكرسة لفكرة الجهاد/العنف، من أجل نشر وترسيخ الحقيقة الجديدة الخالدة الموحى بها في النص القرآني على يد الرسول عليه الصلاة والسلام[1]. وعليه؛ فهي تمثل بحق "ذروة العنف الموظف لخدمة حقوق اللـه تعالى"، الذي يقدم نفسه في النص القرآني كـ"حليف ومناصر للجماعة المختارة" بقيادة الرسول عليه السلام، في إطار علاقة العهد والميثاق بين اللـه والإنسان، فالإنسان يعبد ويطيع، واللـه يفيض ويسبغ بالنعم. مما سيتحول مفهوم العنف/الجهاد إلى درجة التسامي به؛ بوصفه هدية وقرباناً، للتعبير العملي عن "الطاعة اللامشروطة"[2]. وبالتبع، أضحى العنف في خدمة المطلق/اللـه تعالى، ويتعين أكثر، عندما تكون الحقيقة المطلقة الموحى بها مهددة بالخطر أو الرفض[3].

وآية السيف مليئة بالمفردات الدالة على أفعال تتسم بصفة الحرب، مثل: القتل، الأخذ، الحصر، التربص ونحو ذلك. ولم يكن العنف أبداً، باعثه هو حب الغنائم واستكثار الأموال أو إظهار القوة على المستضعفين الآمنين، بل القصد منه هو نشر الحقيقة الجديدة والتعريف بها في الآفاق والأمصار، وحماية معتقديها ممن يهدد وجودهم[4]. وما دام أن الإسلام بوصفه نظاماً يتضمن مجموعة من الحقائق في

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 56.

(2) نفسه.

(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 93.

(4) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 174. طريقة نشر الإسلام منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى أن توقف المد الإسلامي، تجد التصور الأركوني إلى حد ما يضارعها. رغم أن الفضاء الذي كتب وخاطب فيه محمد أركون، هو الفضاء الغربي/الأوربي على وجه التحديد ، وهو مليءٌ بالعديد من التصورات التي تؤكد في الغالب على حقيقة مفادها: أن الإسلام انتشر عن طريق القوة والرعب والقتل والنهب والإرغام وما إلى ذلك من المفردات. وهذا ناتج عن عدم تمييزهم بين ذاتية الإسلام القائمة على مقصد عام مفاده: "حماية من لا حامي له من الطغاة

مختلف مجالات الحياة، لم يكن أبداً ديناً قومياً تاريخياً متحيزاً، بل هو دين إنساني كوني، بالنظر إلى المبادئ التي جاء بها، والتي يستحيل أي فهم أو تطبيق أو زمان أن يستنفذ إمكانياتها، عكس ما سلف من أديان؛ سواء كانت إلهية المصدر، أو وضعية المنبع. وتلك حقيقة لا ينكرها إلا جاحد مُجافٍ للإنصاف والموضوعية، وبالتبع، فإن معجزة نص القرآن ذاتية.

في إطار المقاربة السميائية السالفة الذكر، وعلاقة أية سورة التوبة بما هو إنساني (حقوق الإنسان)، يقرر محمد أركون، أنها تجسد عنفا رمزيّا آخر، من خلال أن آية التوبة لا تسمح للشخص البشري بالتمتع بالكرامة الإنسانية اللائقة به، إلا بقدر ما تسمح به شروط الجماعة الجديدة المختارة، المكونة ما بين[610-632] [1]. فضلاً عن أن سورة التوبة تشير إلى مكانة الشخص البشري غير المسلم؛ سواء كان معارضاً أو متحالفاً "بهم، لهم، أولئك" ونحو ذلك دون تعليل، وهذا يعني من منظور القراءة الأركونية ما يلي:

1. تقسيم البشر إيديولوجيا في ضوء الفكرة والمعتقد[2].
2. تحقير الشخص البشري وعدم تمتيعه بالكرامة الإنسانية، والدالة على ذلك: إهانة، نجاسة، عقوبة. وهذا في النظرة الأركونية، يمثل عنفاً رمزياً لا يحتمل، فضلاً عن عدم الاعتراف والتقدير الذاتي، إلا عبر تقديم الصلاة والزكاة (فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ) . رغم أن الصلاة والزكاة إن كانتا يدرجان ضمن ما هو ديني، إلا أن لهما وظيفة من حيث

والمستكبرين في الأرض عدواناً بغير حق إلا الله"، وبين ما يفعله بعض المسلمين في ضوء ما فهموه من نصوص القرآن والسنة النبوية؛ سواء كانوا من القدامى أو من المعاصرين.

(1) القرآن من التفسير الموروث على تحليل الخطاب الديني، ص. 77.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 104.

الدمج السياسي والاجتماعي للفرد داخل منظومة الجماعة الجديدة. والبعدان الديني والالتحامي للصلاة والزكاة، مرتبطان بالذروة الدينية العليا (الله تعالى)، التي تضفي المشروعية على.[1]

وعليه؛ فقراءة آية سورة التوبة بناء على ما تقدم، تهدف إلى تحقيق هدفين، الأول: سياسي، المتعلق باستسلام المعارضين، والتنازل عن مواقفهم وتصوراتهم وما كانوا عليه قبلا، والدخول كلية في منظومة الدين الجديد، دون قيد أو شرط. الثاني: ديني، المتعلق بتقديم الطاعة اللامشروطة للسلطة الجديدة ومعاييرها ونسق تصوراتها[2].

بناءً على ما سلف، تعتبر سورة التوبة وخصوصاً آية السيف، كما يؤكد محمد أركون النسخة الأخيرة والنهائية من الدّين الجديد الذي ارتضاه الله تعالى لكل البشر إلى الأبد[3]، والتي كما يقول: "ستسْجُنُنَا داخل الحروب الدينية إلى الأبد، إذا لم نعد تأويلها وربطها بسياق تاريخي مضى وانقضى" لا عودة له إلى الأبد[4].

6. نص لغوي ذو دلالات تكرارية كشفية

التركيبة الذاتية للنص القرآني، تتجلى خصيصتها في قدرتها على التَّكرار الكشْفي لمضامينه وقيمه وأحكامه، إذ كلما تكرر أفاد جديداً، حسب تنوع حالات المخاطب[5]. فضلاً عن أن الأهداف المِثالية التي يتضمنها، لا تتحقق كما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي، إلا بالتوسل بتلك الخصيصة[6]. ومن ثمة يمكن مقاربته في ضوء الانطلاق من "الوضعية العامة" التي كان يعيشها المخاطب زمن النزول لكشف

---

(1) نفسه، ص. 97-104. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص.67-74-75.
(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 99.

ذلك. ومن هنا تظهر أهمية القراءة التاريخية التزامنية التي يشدد عليها محمد أركـون في الكثير من السياقات.

7. نص ذو دلالات دينية

يعد القرآن أولاً وقبل كل شيء من منظور محمد أركـون، نـص مصـوغ أو محمـول في "لغة ذات دلالات دينيـة"، أو "ذي لغـة دينيـة"[(1)]، وهـي عبـارة عـن "مجمـل الأفعـال المعبرة عن الروح الدينية، مـن كـلام وحركـات وشـعائر، تـترجم الـروح بواسـطتها علاقتهـا بالمطلق/الـلـه تعالى"[(2)]. وبالتبع، فلها ماديتها اللغوية وبنيتهـا المميـزة لهـا. وذلـك يـدعوا محمد أركون إلى إنجاز معجـم لغـوي خـاص باللغـة الدينيـة، في ضـوء مـا يقدمـه الـنص

---

(3) نفسه.

(4) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص. 90. يقول محمد أركون: "وإذا اعتبرنـا أنهـا تنطبـق عـلى كل العصور والأزمان فهذا يعنـي أنـه لا حَـلَّ ولا خـلاص، وسـوف نـذبح بعضـنا الـبعض إلى قيـام الساعة". نفسه.

(5) مراعاة حال المخاطب تشـمل أولاً: المخاطـب الزمنـي، الـذي عـاش زمـن النـزول، فهـو قـد عـايش الوضعية العامة للنص القرآني، أو نقلت إليه، فيستأنس بها لمعرفة معنـى الـنص. علـماً أن مـا تـم التوصل إليه، يطبع دائماً بطابع التاريخية المتجددة باستمرار. ثانياً: المخاطب التأويلي، الذي عـاش في أزمنة التأويل، فهو وإن لم يعايش الوضعية العامة له، أو لم تنقل إليه كما هي، فهو يعتمد على تركيبة النص الذاتية؛ سواء قصـد الوصـول إلى المعنـى أو معنـى المعنـى، الـذي يكـون هـو منـاط القراءة التأويلية المقتفية لآثار المعاني المبثوثة في طياتـه، خصوصـاً وأن القـرآن بعـد أن تحـوّل إلى نص، فهو يخفي ويعلن، وما يخفيه ليس من أجل الإخفاء، بـل القصـد هـو الـدفع بالمخاطـب إلى تدبره في ضوء ناظم مبدإ المصاحبة التأملية الداخلية.

(6) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 66.

(1) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 285.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 190.

القرآني من ألفاظ وتعابير وأساليب واستعمالات[1]. فضلا عن إنجاز سيميائيات خاصة باللغة الدينية الموظفة في نص القرآن؛ لأنه أوّلاً وأخيراً هو "نص ديني"[2]. ورغم أن ذلك ليس متوفراً الآن، يمكن الكشف عنها من خلال توظيف واستثمار القواعد اللغوية والنحوية والصرفية، وشبكة العلاقات بين الضمائر، قصد بيان كيفية تشكل المعنى من خلال تمفصلاتها[3].

8. نص لغوي ذو دلالات جدلية ديناميكية

النص القرآني قد انفجر طيلة ثلاث وعشرين سنة من العمل التاريخي المحسوس، الذي قام به الرسول عليه الصلاة والسلام والذين آمنوا به، وأثناءها واجهته قوة معارضة ناشطة وفاعلة في ضوء الوسط الذي انبثق منه صوت القرآن، على اعتبار أنه قد وُجِّه إلى عدة مجموعات بشرية، كانت قد ألفت وتشربت جملة عقائد وتصورات، إما منبثقة من الكتب الموحى بها، أو مما ورثه القوم من تركه الآباء والأجداد، وازداد تمسك القوم بها كلما طال الزمن، أو كلما تعرضت للزحزحة من قبل نص ثوري كالقرآن، الذي جاء بمنظومة أفكار ونسق عقائدي لم تألفه الذات الجماعية يومئذ، أو أنكرته أو جحدته، وهذا مما زاد من قوة المعارضة.

النص القرآني ليدمر النسق المعرفي والاعتقادي العام، الذي كان سائداً زمن النزول ويثور عليه، عمد إلى نقد قيم المجتمع الجاهلي وأعرافه، أو لما هو غير متوافق مع ما جاء به نظام قيمه ونسقه الاعتقادي. ونقده كان دائماً حسب محمد أركون

---

(1) قضايا في نقد العقل الديني، ص. 285.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 65.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 101. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 284.

"ديالكتيكي" أو "جدلي"[1] نظراً لقوة معارضيه، خصوصاً زمن مراحل النزول الأولى في العهد المكي. ولترسيخ ما جاء به وتفنيد ودحض ما عند الخصوم، عمد القرآن أيضاً إلى انتهاج أسلوب التخويف والوعيد والاحتقار والاستهزاء، فضلاً عن دعوة الخصوم إلى استخدام عقولهم بالنسبة للوثنيين، أو الاحتكام إلى الكتب الموحى بها بالنسبة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى.

إن جدلية النص القرآني من منظور محمد أركون، ليست مقتصرة على مرحلة النزول، بل تشمل أيضاً ما قبل النزول؛ وذلك يتجلى في كون القرآن يعمد إلى تذكير أهل دعوته، بقصص الأنبياء والسابقين مع أقوامهم، وذلك الاستحضار أو التذكير، يبتغي النص القرآني من إيراده قياس الشاهد (ما يقع أو سيقع) على الغائب (ما وقع)، حتى يتمكن المخاطب من تحديد موقفه، وليستقي منه جملة عِبر وعظات، وليس مجرد تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته كما قيل[2]. وتتعدى أيضاً جدلية النص القرآني إلى ما بعْد مرحلة النزول إلى ما شاء الله تعالى، عبر مختلف الأزمنة والأمكنة.

وهكذا، فإن جدلية النص القرآني تتضمن ديناميكية وحركية منقطعة النظير في سائر النصوص؛ سواء كانت نصوصاً مؤسسة أو ثانية، دينية أو غير دينية.

وعليه؛ فما أراد الخلوص إليه محمد أركون، هو أخذ الواقع/الإنسان بعين الاعتبار؛ سواء أثناء قراءة النص، أو أثناء تنزيل أحكامه ومضامينه.

---

(1) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 22.

(2) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص. 321. إيراد القصص القصد منه تصوير مسار تطور التشريع في الرسالات، والتعليمات في النبوات. نفسه.

محمد أركون ينطلق من ضابط منهجي مفاده: "أن النصوص كلها متساوية"[1]؛ سواء كانت نصوصاً مؤسسة، كالنص القرآني أو التوراتي أو الإنجيلي، أو كانت نصوصاً ثانية نشأت في ظلال الأولي، أو نشأت مستقلة عنها، منذ أن بدأ الإنسان يكتب أفكاره، أو يتفاعل مع أفكار غيره وإلى اليوم. لذا تجده يركز في قراءاته الحداثية للقرآن على "التجلي اللّغوي"[2]؛ بوصفه مادة تحمل دلالتها في نفسها بنفسها، مثل أي نص آخر. فإنه عمد كما رأينا، إلى رصد جملة مميزات للنص القرآني، وهذا إن دل على شيء، حسب منطق التلازم، فإنما يدل على أحد أمرين:

1. إما أن محمد أركون أثناء مرحلة التنزيل المنهجي لا يلتزم كلياً بضوابط ومفاهيم منهجيته المنقولة أو المأصولة أو المخترعة .
2. إما أن النص القرآني فعلاً هو نص يتميز بعدة خصائص، مفقودة فيما عداه من نصوص مهما كان مصدرها.

إن القارئ للمتن الأركوني يلمس بجلاء كلا الأمرين، فهو في كثير من الأحيان لا يلتزم بضوابط منهجيته أثناء تنزيلها، لذلك تجده ضحية العديد من التناقضات المخلة بضابط الالتزام المنهجي. وهو أيضاً في بعض الأحايين الأخرى، يصف نص القرآن بما يجعله يتميز عن غيره من الكتب المنزلة أو غيرها.

وعليه؛ يمكن القول إن اجتهاد محمد أركون المتعلق بإعادة التعريف بالقرآن، على عمومه متصف بما يأتي:

أ. مخالف لمعهود التراث والفكر الإسلامي، خصوصاً في تأكيده كثيراً على إعادة النظر في إنية نص وحي القرآن؛ سواء من حيث الدعوة إلى إعادة كتابة

(1) الهوامل والشوامل، ص. 10.

(2) الهوامل والشوامل، ص. 81. ينفي محمد أركون أن يكون الوحي/القرآن قد تمت دراسته في تجليه اللغوي، لذا سعى إلى دراسته دراسة حداثية من تلك الزاوية. نفسه. 86.

قصة تدوينه، أو من حيث تشكيكه في سلامة نص القرآن من التحريف اللغـوي-المادي زيادة زنقصاناً، حذفاً وانتخاباً.

ب. اجتهد محمد أركون في سبيل النظر في نص وحي القرآن، من مثل جنس نظره في مختلف النصوص الدينية، منزلة كانت أو محرفة أو وضعية، بل من مثـل جـنس نظره في مختلف النصوص الإنسانية، أدبية أو تاريخية أو غيرهما.

ج. تطبيق محمد أركون كلما ظَفر به مـن مفـاهيم ومنـاهج في سـياق واقـع الفكـر الحداثي الغربي المعاصر، دون النظر في حـدود الصـلاحية النظريـة والعمليـة، لمـا يتغير النص المقروء وسياقه وخصوصيته.

ملاحظات نقدية وتكميلية

نسعى من خلال هذه الملاحظات بنوعيها، إلى تكميل بعض الاجتهـادات الأركونيـة بناء وتطويرا، المتعلقة بجملة إشكالات وأفكار وردت في الدراسة مجملة، هـي في الغالـب متعلقة بما هو منهجي. وكذا نقـد بعـض الاجتهـادات الأخـرى تخطيـا وتجـاوزا، المتعلقـة بجملة إشكالات وأفكار وردت في القراءة الأركونية الحداثيـة للقـرآن الحكـيم، متعلقـة في الغالب بما هو منهجي أيضاً. والقصد من وراء ذلك، رصْد ما ثبت نفعه وفائدتـه وسـلامته المنهجية، حتى يتم تطويره والبناء عليه؛ بوصفه حيّـاً، مـا دامـت المعرفـة في جانـب منهـا قائمة على ناظم التراكم والبناء على ما هو حي. وكذا رصد ما لم يثبت نفعه ولا فائدته ولا سلامته المنهجية؛ بوصفه ميّتاً، حتى يتم تجاوزه وعدم تكرار أعطابه، ما دامت المعرفـة في جانب منها أيضاً، قائمة أيضا على رصد الثغرات والأعطاب وتجاوز ما هو ميت. ولتحقيـق ذلك، نسترشد بجملة اجتهادات وردت في مصـنفات بعـض المفكـرين، الـذين اهتمـوا إمـا بتقديم قراءة أو فهم معاصر للقرآن، أو قدموا دراسات متعلقة باجتهادات محمد أركون، أو الذين حملوا نفس هَمّ محمد أركون؛ سـواء بـنفس منهجـه وأفقـه، أو بمنـاهج وآفـاق أخرى.

أولا. ملاحظات نقدية-تقويمية

1. الخطاب القرآني وزمن تدوين النص/المصحف

يهدف منهج محمد أركون المتبع في سبيل التعريف بالنص القرآني، إلى إعادة النظر النقدي في كل شيء يتعلق بالقرآن، بما في ذلك نص القرآن، قصد إعادة الأمور إلى نصابها الأصْلي الأوّلي، حتى ولو كان الأمر مسلماً به عند الجمهور الإسلامي منذ آلاف السنين. ومن تلك المسلمات التي صاغتها "الأمة المفسرة"، والتي يتعين إعادة النظر فيها، كتابة الوحي/النص القرآني/المصحف؛ بوصفها أصبحت مع توالي الزمن، من المقدسات التي لا يجرؤ أي أحد على إعادة النظر فيها، وبالأحرى نقدها أو الشك فيها أو رفضها وإنكارها أو استبدالها.

إن النظر النقدي الذي يَمْتطيه محمد أركون بشأن قضية "كتابة نص القرآن"[1]، يُسلِّم بداية بكونه كما سلف القول، قد مر بمرحلتين: مرحلة "الخطاب الشفهي"، ومرحلة "النص الكتابي". وتحديد المدة الفاصلة بين المرحلتين، تضاربت بشأنها تحديداته. وحسب المنهج المتبع في ترجيح الآراء التي تنتمي إلى شخصٍ واحد، وهي متضاربة بشأن مقاربة موضوع محدد، يرجع إلى "معيار الزمن"، إذ المفكر أثناء بناء نسقه المعرفي، قد تتعارض أفكاره وقد تتناقض، بسبب تطور مساره ونسقه المعرفي،

(1) مجمل كتب علوم القرآن، تقرر بشأن مسألة كتابة نص القرآن، أن لا وجود لفاصل زمني بين النزول والتدوين. إذ بمجرد ما كانت تنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم آية، يأمر كتبة الوحي بكتابتها في المكان المعين، حالاً دون إبطاء. ورغم ذلك، يبقى الإشكال متعلقاً بوجود مجموعة من الروايات، بقدر ما تشكك في مسألة التدوين، توحي بكون النص القرآني منقوصاً. وهذا ما جعل بعض الكتاب المعاصرين، أنهم بدل أن يعمدوا إلى تنقية ما علق بنص القرآن وليس منه، تجدهم يستندون على مثل تلك الروايات الواهية، ليؤسسوا عليها جملة تصورات، دون إخضاعها لمبدإ النقد، ليتبين الصحيح من غيره!. وسنتوقف عند كثير من ذلك أثناء محطات الدراسة.

والرأي المعتمد هو ما انتهى إليه في آخر حياته. ومن خلال قراءة المتن الأركوني، تجد أن في كتاباته الأخيرة[1]، قد انتهى إلى أن القرآن قد تمت كتابته زمن النزول/زمن الرسول عليه الصلاة والسلام. وكأننا بالمنهج الأركوني يريد أن يرسخ منهجاً في مجال البحث مفاده، أن الذات الباحثة وجب أن لا تسلم بحقيقة أو علمية فكرة ما، إلا إذا أدى البحث إلى ذلك وإلا فلا. ومن المعروف أن التصور لا يستوي على سوقه قائماً، إلا عبر بذل جهد طيلة مدة زمنية، وأثناء مرحلة استفراغ الجهد، تظهر نسبة من نسبه، وهذا هو حال محمد أركون مع قضية-إشكالية كتابة نص القرآن. مع العلم أن منهجه الكلي يتأسس على التشكيك في المسلمات، اجتهادية كانت أو دينية.

رغم ذلك، تجد محمد أركون يلح بصورة مبالغ فيها أحياناً على مرور القرآن بمرحلتين معاً. فما القصد من وراء ذلك؟. يقصد من خلال ذلك، البرهنة على أن القرآن قد تعرض للتلاعبات اللغوية أو المادية اللامحددة واللامحدودة، حذفاً وانتخاباً، حسب المصالح والسلط الحاكمة؛ سواء تعلقت بالمادة، أو الدلالة. في ما يتعلق بالتلاعبات الحاصلة بمادته، إذا كان يسلم بذلك، كان عليه رصد بيانه بشكل لا لُبْس فيه، زيادةً ونقصاناً، كما فعل باروخ اسبينوزا بالنص التوراتي[2]. إلا أنه لم يفعل، ومن ثمة بقيت دعوى محمد أركون عائمة غائمة، مجردة ومفتقرة إلى ناظم التدليل والتمثيل. ومن المسلم به أنه لا إقناع أو تصحيح بغير استدلال محرر. وكأننا بالدعوى

---

(1) قد حاول الحسن العباقي أن يثبت بأن ما قاله محمد أركون بشأن مسألة التدوين مأخوذ عن بلاشير. القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص. 129-131. إلا أن المنهج العلمي يقتضي أن تشابه الآراء، لا يعني بالضرورة أن أحد القائلين أخذ عن الآخر. وقد يكون ذلك من باب "وقوع الحافر على الحافر" ليس إلاّ.

(2) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص. 257.

الأركونية، أرادت أن تقيس النص القرآني على النص التوراتي والإنجيلي، فيصير حكمه حكمهما. وهذا قياس لا يستقيم، ما دام الفارق متحقق[1].

أما دعواه القائلة بأن نص القرآن مرَّ بمرحلتين، كان على عليه في ضوء منهج الحفر الأركيولوجي، أن يعمل على إعادة القرآن المكتوب نصّاً إلى مرحلة "الخطاب الشفهي"، ثم بعد تحقيق ذلك، يعمد إلى تقديم قراءة أو قراءات له، إلا أنه لم يفعل أيضاً. والدافع إلى إلحاحه على افتراض قانون المرحلتين، هو أنه يفترض أن في مرحلته الأولى كانت دلالته "مفتوحة احتمالية"، أما في الثانية فصارت دلالته "متعينة منغلقة" على نظام فكري قروسطي بكل محمولاته، بسبب ما شُيِّد حوله من سياجات دغمائية مغلقة، ومن أدوات جعلت النص مَقْمُوعاً، لا يسمح له إلا بالإفصاح عن معنى واحد، ومن ثمة يُعاد تكرار المنتج والمُعاد بشكل دائم. ومع مرور الزمن، يصبح المعنى المستفاد، يوازي قداسة النص، إن لم يزد عليه درجة. لذا تعين تحرير النص من تلك "الأقفال والأطر المعرفية" ومستلزماتها، والاعتماد على قراءة نص القرآن بنفسه أو بذاته[2].

أما المقصد الآخر من وراء إعادة النظر في نص القرآن، فيتعلق برصد التلاعبات الحاصلة بدلالات مفاهيمه وتعابيره في أزمنة التأويل المتتابعة؛ حيث إن في مرحلته الأولى كان خطاباً مفتوحاً واحتمالياً دلالياً؛ بحيث يحتمل ما لا نهاية من

---

(1) من الخصائص العامة للمتن الأركوني، أنه يصر على إصدار جملة أحكام، إلا أنه لا يُرْدِفُها بما يدلل ويبرهن عليها. الظاهرة القرآنية، أحمد بوعود، ص. 87.

(2) جملة من مباحث علوم القرآن، كالناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، أسباب النزول ونحو ذلك، قد عملت على إسكات النص وقمعه، أو على الأقل، دفعت به إلى تكرار المعنى. لذا لا بد من تحرير النص من تلك الأقفال أو الأطر المعرفية. الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص. 293-294-307-308. تحرير الوعي الإسلامي، محمد أركون، ص. 176. والقصد من وراء ذلك، جعل القراءة لا تعتمد إلا على القرآن نفسه.

القراءات أو المقاربات، والتي تنزل كلها على قدم المساواة، ولا يفضل بعضها عن البعض الآخر، ما دام أنه يحتمل بطبيعته أكثر من دلالة ممكنة. وتبقى بالتبع، هوية النص الدلالية هلامية لا تتحدد إلا من قبل القارئ، مما يستدعي أن يبقى النص في حاجة مستمرة لتجدد القراءات. أما في مرحلته الثانية فسينقلب الأمر، وتغدوا دلالاته متعينة ومنغلقة على زمكان معين، إما زمن الرسول عليه الصلاة والسلام[1]، أو أزمنة التفسير الموروث التأسيسي التالية.

إن منهج ربط النص القرآني كلية بالقارئ، مع إقصاء تام لسياقات النص المقالية والحالية وآفاقه الخاصة، مسلك ظاهر الفساد، ويمكن بسط معالم فساده في ما يأتي:

إن الحديث عن مفهوم "القراءة" أو "التفسير" لنص ما، كقراءة النص القرآني، يستدعي ذلك منهجيّا أن تأخذ بعين الاعتبار أربع نواظم-مكونات محورية، هي: "النص المقروء"، "الذات القارئة"، "ضوابط" أو "منهجية القراءة"، "الدلالات المتوصل إليها"، وكل مكون من المكونات الأربع، لزم أن يتأطر في ضوء جملة شروط محددة، نذكر أهمها في ما يلي:

1. الدلالات المتوصل إليها

يقتصر النظر في هذا السياق على ما يمكن تسميته ب"الدلالات الاجتهادية" لا "النصية"، إذ لا نقرأ نصّاً إلا إذا كنا نأمل في الوصول إلى دلالته. والتفسير الموروث حسب القراءة الأركونية في تعامله مع دلالات النص القرآني، يَنطلق من أن المعنى يتم رصده والتوصل إليه مرة واحدة ودفعة واحدة، وهذا ما جعل محمد أركون، يصفه

---

(1) يعتبر محمد أركون أن كل ما قيل عن نص القرآن، يصنف في دائرة التراث الذي وجب القطع معه جملة وتفصيلاً، حتى ولو كان ذلك صادراً عن الرسول عليه الصلاة والسلام، فما بالك بغيره.

بكونه قد أغلق إمكانات النص الدلالية، في لحظته التاريخية والثقافية[1]. في حين أن القراءة الأركونية الحداثية في مسألة المعنى، تنطلق من أن النص القرآني يتضمن ما لا نهاية من المعاني/غزارة المعنى. أن معنى النص لا يتم الكشف عنه مرة واحدة، بل مرات متعددة بشكل متوالي. أن معنى النص لا يتم رصده دفعة واحدة، بل شيئاً فشيئاً بشكل تدريجي، فضلاً عن أن معنى النص ليس جامداً، بل يتجدد بتجدد السياقات وآفاق القراء[2].

من خلال الضوابط الأركونية الحاكمة لمسألة المعنى، تجده يرمي من خلالها إلى إعطاء الأولوية للقارئ في تحديد معنى النص، من خلال تجدد سياقاته التاريخية وأنظمته الفكرية، ولا يتحدد من قبل تراكيب النص وسياقاته المقالية والمقاصدية. والتركيز الأركوني على إعطاء الصدارة للقارئ في تحديد المعنى، سيتحول معه النص القرآني بلا ريب، إلى شيء لا تتحدد معالم خصوصيته الذاتية إلا من قبل القارئ. وبالتبع، يصبح النص مادة هلامية غير محددة، فضلاً عن أنه يتحول إلى مجرد تابع لما يريده هذا القارئ أو ذاك.

إن القرآن الحكيم وإن ركز في خطابه على محورية "الإنسان"، فهذا لا يعني تَبَعِيته للإنسان، بل يعني أن تفجير مَكَامنه لا يتم إلا بواسطة المخاطب به فهماً وتنزيلاً، لذا أرشده إلى استصحاب جملة مفاهيم كالتدبر والنظر والترتيل والتفكر ونحو ذلك؛ بوصفها أبواب أو مداخل موضوعية إلى كنه عالمه الدلالي الخاص، التي

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 146. قضايا في نقد العقل الديني، ص. 119-148-284. مما يلاحظ على المتن الأركوني، أنه يصدر في الغالب أحكاماً أو دعاوى عامة لا يستدل عليها بما يجعلها قائمة.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 19-234. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 21.

ينبغي أن تراعى خصوصية التعبير والاستعمال القـرآني، للعديـد مـن المفـردات والتراكيـب والمفاهيم في نص القرآن، وإلا فَقَد نواظم النص.

وعليه؛ فالاهتداء إلى معنى النص القرآني، هو شراكـة بـين القـارئ وطريقـة التعبـير والاستعمال الخاصة بالقرآن. والمتوصل إليه من المعاني، قد يكون متعالياً-قطعيّا لا يتغـير بتغير السياقات وهذا قليل، وقد يكون مجرد اقـتراح ظنـي غـير ملـزم ابتـداءً، وهـذا هـو الغالب، لذا استدعى الأمر تجدد فعل القراءة والتفسير، الذي يتعـين أن يكـون موضـوعيّا متحددا بسياقات نصوص القرآن التوقيفية ترتيلا، حتى يحقق نص القرآن أكـثر مـن تنـزل ممكن فائق.

2. الذات القارئة/المجتهد

عند مقابلـة قولـه تعـالى: "اقـرأ"، بقولـه أيضـاً: "أولـوا الألبـاب" و"أولي النهـى"[(1)]، نستنتج أن قراءة القرآن لا تتحقق ماهية إنيتها الذاتية، إلا بواسطة فعاليـة عقليـة بلغـت درجة "اللب" أو "النهـى". ومـن جملـة الشروط التـي ينبغـي أن تراعيهـا الـذات القارئـة لنصوص القرآن الحكيم، نذكر:

أ. احترام خصوصـية الـنص القـرآني في التعبـير إفـراداً وتركيبـاً، وفي الاسـتعمال لجملـة مفاهيم متداولة قديماً أو حديثاً في فضـاءات المجتمعـات البشريـة؛ سـواء كانـت "مجتمعات كتاب" أوْ غيرها[(2)].

---

(1) يقول الـلـه تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) . [العلق، الآية. 1]. يقـول سـبحانه: (كِتَـابٌ أَنزَلْنَـاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَـابِ) . [ص. 29]. ويقـول أيضـاً: (إِنَّ فِي ذَلِـكَ لَآيَـاتٍ لِّأُوْلِي النُّهَى) . [طه، الآية. 54].

(2) مفهوم "مجتمعات الكتاب" يطلقه محمد أركـون عـلى المجتمعـات التـي عرفـت ظـاهرة الكتـاب الموحي، يستعمله بدلا من مفهوم "أهل الكتاب" القرآني. سبق تعريف المفهوم من منظور محمـد أركون في هامش سابق.

ب. ألا يكون القصد هو مجرد تحليل وتفكيك لغة واستعمالات النص القرآني[1]، بل ينبغي أن يكون القصد من ذلك، هو بذل تمام الجهد والجهاد، للتوصل إلى معاني يستقيم في ضوئها سلوك الفرد والمجتمع تسديداً وتأييداً، فضلاً عن إيجاد الحلول الناجعة والأنموذجية لمختلف المستجدات التي تحل بديار المجتمع الإسلامي والإنساني معاً.

ج. أن يتسلح القارئ بالدراسة الموضوعية، أو قل، قراءة الترتيل والتوحيد لنصوص القرآن التوقيفية ترتيباً، ما دام أنه يفسر أو يشرح بعضه بعضاً سياقيّا، أو قل، أن نص القرآن مكتف بذاته على مستوى البيان، ما دام بيان وتبيان مبين.

د. التحرر والتجرد عن كلية القبليات، تاريخية كانت أو مذهبية، المنقولة أو المأصولة على حد سواء، مهما كانت قيمتها أو مصدرها؛ بوصفها عوائق منهجية ومعرفية حقيقية[2].

ه. أن ما يتوصل إليه القارئ من دلالات اجتهادية، يعد مجرد مقاربة اقتراحية، غير متعالية ولا ملزمة ابتداءً، إلا بقدر ما تتوافق مع روح نص ونَسقه ونَفَسه القرآن.

---

(1) ذلك من متجليات المنهج الأركوني القائم على تبيان القيم اللغوية المشكلة للنص القرآني. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 121.

(2) لتحقيق ذلك يؤكد محمد أركون على ضرورة التعامل مع نص القرآن بوصفه "مادة لغوية صرفة"، قابلة لتفجير مكامنها، فضلاً عن إلغاء كل ما قيل حول القرآن منذ أن نزل وإلى اليوم. الهوامل والشوامل، ص. 115. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 29

3. ضوابط منهجية القراءة

إن المعنى المتوصل إليه من خلال قراءة النص القرآني، لا يكون موضوعياً إلا باستكمال واستواء آلية التوسل/المنهج، إذ هو الذي يدل عليها سلباً أو إيجاباً في الغالب الأعم. والمنهج المتبع في استنطاق النص، يتحدد حسب خصوصية النص القرآني واختيارات الذات القارئة، فضلاً عن المرحلة التاريخية والنظام المعرفي السائد[1]. فمثلاً لو قارنت بين منهج الطبري والزمخشري، أو بين الطاهر بن عاشور ومحمد أركون، أو بين محمد عبدو والشوكاني، ستلاحظ الفرق في ما بينهم جليّاً.

إن الشرط العام الحاكم لمنهجية القراءة أو التفسير، الذي يتعين استحضاره في هذا السياق، هو حصول المواءمة والانسجام بين المنهجية المختارة للقراءة، والنص القرآني المقروء. وهذا ما زال بعيد التحقق، ليس في نصوص القراءات الجديدة أو الحداثية لنص القرآن فقط[2]، بل حتى في التفاسير التأسيسية التراثية أيضاً. ومنهجية

---

(1) هذه النقطة يركز عليها محمد أركون كثيراً؛ لإيجاد المشروعية العقلية لتحديث فعل القراءة للنص القرآني، فيصبح المعنى القرآني يتحدد حسب طبيعة المرحلة التاريخية وانعطافاتها، بالإضافة إلى طبيعة النظام المعرفي السائد، لا حسب نصوص القرآن، من خلال تراكيبه وسياقاته واستعمالاته النصية التوقيفية.

(2) محمد أركون في قراءته الحداثية للقرآن، ينطلق من مسلمة مفادها: أن مناهج القراءة والتحليل المتعلقة بالنصوص، تطبق عليها بدون تمييز، لذا طبق كل ما ظفِرَ به من مناهج ومفاهيم في فضاء الفكر الغربي؛ سواء على نصوص التراث الإسلامي أو على النص القرآني، كما هي عليه في السياق الغربي المعاصر، تعديل ولا تبييئ، ودون أن يفرق بين مضامينها المشكلة لمحمولاتها. وهذا ما أدى ببعض دارسيه إلى نعته بعدة صفات منتقصة من قدر فكره. انظر على سبيل المثال: روح الحداثة، طه عبد الرحمان، الفصل الذي خصصه لانتقاد القراءات الحداثية، ص. 175 وما بعدها. الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص. 141-143، وكذا مجمل الدراسات المشار إليها في طيات الدراسة. إلا أن ما غُيّب أثناء دراسة الفكر الأركوني من قبل مجموعة من الدارسين، هو أن محمد أركون في فكره أو منهجية قراءته، في الغالب تجده

القـراءة لا تتحقق ماهيتهـا، إلا في ضـوء مبـدإ الـتراكم، القـائم عـلى أن المتـأخر عـلى مستوى الزمن، يرصد ما هو مفيد حي، وغير مفيد ميت في منهجيـة المتقـدم، ليعمـد من خلال ذلك إلى تطوير ما هو حي والبنَاء عليه، وتجاوز ما هو ميت وعدم الوقـوع في أعطابه وتكرار أخطائه، وليس على مجـرد الترديـد واللّقـم دون تحقيـق ولا إعـادة نظر موضوعي مجرد.

4. النص المقروء/القرآن

إن ضوابط القراءة كما رأينا، تتحدد حسب طبيعة النص المقروء، وليس أية ضوابط نقرأ بها أي نص، كما يذهب إلى ذلك محمد أركون ويلح على ذلك، مقلداً في ذلـك الفكـر الغربي المعاصر وموجاته، المنطلق بدوره من مسـلمة منهجيـة مفادهـا: أن كـل النصـوص متساوية/متطابقة؛ سواء كانت تنتمي إلى دائرة ما أوحي به، أو إلى دائرة ما أبدعه الفكـر البشري[1]، مع إغفال محمـد أركـون لجملـة سـياقات تاريخيـة وفكريـة وحضـارية، التـي تحكمت بالفكر الغربي لبلورة مثل تلـك الضـوابط التـي ينطلـق منهـا. أمـا الـنص القـرآني فذاتيته وأسْيِقتُهُ تختلف. وبالتبع، وجب استحضار معيار الاختلاف، وإلا وقعنـا في منطـق التفكير الآلي المحاكاتي الوجوبي، المغيب للشروط الذاتية والموضوعية الإمكانيـة، المتحكمـة بشكل أو بآخر في بلورة ضوابط منهجية القراءة.

يخاطب الجمهور الغربي؛ بوصفه إما جاهل بالإسلام وتراثه، أو ينتشر في فضائه فهم مشوه عنهما، نظـراً لعـدة عوامـل أو مخلفـات تاريخيـة أو مغالطـات فكريـة، أو إظهـار أن الإسـلام ونصوصـه التأسيسية قابلة للتحديث وفق التحديث المتحقق في السياق الثقافي الغربي المعـاصر ونحـو ذلـك. ولا شك أن استحضار هذا المعطى، سيؤدي إلى تغيير مجموعة من الأحكام المسبقة التـي ألصـقت باجتهاد محمد أركون وفكره.

(1) قصد "توسيع مفهوم الـوحي". الهوامـل والشـوامل، ص. 144-115. تحريـر الـوعي الإسـلامي، ص. 243.

وعليه؛ فعند قراءة نصوص القرآن، يتعين استحضار عدة ضوابط منهجية على مستوى النظر، ونركز في هذا السياق على ما يأتي:

أ. استحضار أن الله تعالى هو قائل النص القرآني؛ بحيث إن من شأن ذلك الاستحضار، أن يضفي عليه قداسةً واحتراماً وتميزاً له عن غيره من النصوص؛ سواء كانت إلاهية وبقيت على أصلها الأول المنزل به، أو طرأ عليها تحريف، أو كانت إنسانية المصدر. في حين إن القراءة الأركونية تُغيّبُ ذلك الضابط جملة وتفصيلا ولا تقيم له أي اعتبار، وتتعامل مع النص القرآني كما تتعامل مع غيره من مختلف النصوص، مادام أنه "شيء"[1]، متشكل من مادة لغوية تعين التركيز عليها، بغض النظر عن قائله؛ لأن ذلك سيمكننا من أن نتعامل مع النص القرآني بدون مسبقات أو "شحنات تقديسية لاهوتية"[2]، تحد من قوة النفاذ إلى كنه وجوهر النص. لذلك تجده عندما يورد نصاً قرآنياً، يقول: "جاء في القرآن"، "تقول السورة"، "تقول الآية" ونحو ذلك. وقد تم تعويضه بضابط منهجي آخر سائد في التحليل النصي الغربي، وهو "التسوية النصية" أو "أنسنة النص الديني"، أو "موت المؤلف" ونحو ذلك[3]. ومن ثمة ضاعت وتلاشت ماهية إنية النص القرآني المميزة له عن كل

---

(1) الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص. 29. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 135.

(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 21-212.

(3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 118. يقول محمد أركون: "آخذ الوحي بوصفه معطى موضوعي كأي ظاهرة خارجة عنا"، لمعرفة مدى قوة وكيفيته التأثير. تحرير الوعي الإسلامي، ص. 224.

النصوص الأخرى. وعليه؛ فذلك ضابط لا تقبله طبيعة النص القرآني، بأي وجه من الوجوه، لذا وجب عدم الالتفات إليه جملة وتفصيلاً.

ب. مراعاة خصوصية النص القرآني؛ بحيث وإن كان نصاً لغوياً ينتمي إلى مرحلة تاريخية محددة، فلغته وإن تشابهت مع نصوص معهود الكلام العربي إفراداً وتركيباً واستعمالاً ودلالة زمن النزول والنبوة، إلا أنها متفردة عنه؛ سواء من حيث التعبير والاستعمال، أو من حيث الدلالات المحمولة، أو من حيث النّسق والنّفس، فضلاً عن أنه وإن انتمى إلى ظرف زمكاني محدد، فهو يتعالى عنه نظراً لكونه يخاطب الإنسان تجريداً. وعليه؛ فلا يتسنى اكتناه مكامنه الدلالية النصية أو الداخلية، إلا بالتوسُّل بالقراءة الموضوعية/ الترتيلية/التوحيدية.

ج. النص القرآني وإن أنيط خطابه بالإنسان فهماً وتنزيلاً، فلا يعني ذلك أنه تابع للإنسان في دلالاته المتضمنة في طيات نصوصه، إذ دلالاته ليست مرتبطة كليا بالإنسان كما يرى محمد أركون، ومتغيرة بتغير سياقاته، بل هي مرتبطة في حقيقة الأمر بـ:

- مفردات وتراكيب واستعمالات وسياقات النص القرآني، في ضوء ناظم الخصوصية التي له بالاعتبار الأول الأصلي المنزل به، لا بالاعتبار المؤول التبعي الثاني اللاحق.
- الآفاق والمقاصد العامة التي جاء من أجلها القرآن، بغية إنشائها إنشاءً جديداً، أو توسيعها، أو تسليط الضوء عليها، أو توجيه البحث فيها.
- مراعاة من أنيط به الخطاب/الإنسان، مادام أنه قد تطرأ عليه مستجدات تسهم في تحويل الحكم الشرعي، وتغيير قوته ونسبته الإلزامية تشديداً وتخفيفاً.
- وعليه؛ فإن الضوابط المنهجية الثلاثة أعلاه، تجدها غائبة في القراءة الأركونية الحداثية، آخذة بدلها ضوابط منهجية مغايرة، كالانطلاق من:

- كل النصوص متساوية، مادام أنها عبارة عن "مادة لغوية" أو "شيء" أو "ظاهرة".
- كل منهج نقرأ به أي نص، وكل نص يُقرأ بأي منهج؛ سواء كان من جنس "القول الوحياني" أو "القول الإنساني".
- عند قراءة النص، وجب أن تتحدد دلالاته في ضوء ما يريده القائل، لا ما يريده القارئ.

وهكذا اجتهاد محمد أركون عموما وفي هذه النقطة بالذات، بقدر ما يلغي خصوصية النص القرآني، يسقطنا في منطق التقليد والإتباع الوجوبي، الذي يُضيّق آفاق الإبداع الإمكاني. مما يفضي إلى جملة مآلات لا تحكم ناظم الخصوصية، ومنها:

أ. تلاشي وضياع هوية النص القرآني الدلالية النصية الأصيلة والموضوعية؛ بحيث تغدوا مطية لتبرير ميولات الفرد ونزعاته المذهبية[1].

ب. جعْل كل الفُهوم والقراءات المقدمة مشروعة وعلى قدم المساواة، من أي مصدر صدرت، وكذا مهما كانت نوعية الدلالات المتوصل إليها.

ج. انعدام البراءة في القراءة؛ بحيث تغدوا كل القراءات أو التفاسير تبدأ من بداية البداية، فينعدم من ثمة "مبدأ التراكم"، التي تقوم عليه المعرفة البشرية؛ سواء في شقها النظري أو التطبيقي.

---

(1) حدد إدريس هاني ثلاثة من طرق الانتساب إلى النص الشرعي القرآني، في ضوء قراءته "الإكمالية"، وهي: 1. طريقة التفسير التأويلي، التي تتحرر من كل شيء، لتحصر اهتمامها في نص القرآن وحده، ويرى نفسه بأنه من المنتسبين إليها. 2. طريقة التفسير الانغلاقي، وهي طريقة التفسير الكلاسيكي وأتباعه من أهل التقليد. 3. طريقة التفسير الإيديولوجي، وهي طريقة من ينطق عن النص بالوكالة، وذلك توجه بعض المفكرين الإيدولوجيين. الإسلام والحداثة، ص. 307-376.

2. القرآن وأنواع موضوعاته النصية

رصد محمد أركون جملة من أنواع الموضوعات النصية، التي وظفها اللـه تعالى في النص القرآني، وقصد منها تحقيق عدة مقاصد، التي تمر من قناة الوعي لتستقر في مصب السلوك؛ سواء الفردي أو الجمعي. ويمكن إيراد جملة ملاحظات على طريقة العرض الأركوني:

1. يلاحظ أنه يوجد في ما بينها نوعاً من التداخل، إن لم يكن من التكرار، وذلك مدعاة إلى عدم التمييز بين ماهياتها عند إيرادها.
2. إنه لم يقدم لها تعاريف محددة؛ سواء على المستوى العام، أو في إطار الاستعمال، حتى تتميز بعضها عن بعض؛ بحيث إنك تجد أنه سردها واحداً بعد الآخر، بشكل غير نسقي ولا منتظم، اللـهم إلا إذا استثنينا الخطاب "الأسطوري" و"التشريعي".
3. قد اعتبر بأن تلك الموضوعات تتقاسم النص القرآني، أو تتزاحم في ثنايا وحداته وعباراته اللغوية، إلا أنه لم يمثل لها بنصوص قرآنية على وجه التحديد، لتتضح ماهية نوعية الموضوع، باستثناء الخطاب "الأسطوري"؛ بحيث قد نص أن قصة أهل الكهف في سورة الكهف تعد "أسطورية"، كما سلف القول.
4. إن تلك الموضوعات النصية التي ذكرها، قد تلقفها أو أخذها جاهزة من واقع الحداثة الغربية/الفكر الغربي المعاصر[1]، ليخضع لها مادة النص القرآني ولو تحكّماً، وكأنها مما هو متعالي، مع إغفال تام لسؤال المشروعية والانسجام،

---

(1) يقول محمد أركون: "الأنماط الخطابية الموجودة في القرآن، هي نفسها الموجودة في التوراة والإنجيل، وكان قد اكتشفها وحللها بُول ريكُور". الهوامل والشوامل، ص. 257.

وهـذا مـا أسـقط قراءاتـه التعريفيـة بـنص القـرآن، في شراك عطـب القـراءة "الإسقاطية / الخارجية"، التي بطبيعتها مُحمّلة[1].

وهذا تجده يـأتي في سـياق التـدعيم للملاحظتـين العـامتين اللتـين تحكـمان البنيـة العامة للمتن والفكر الأركوني، وهما:

الأولى: أنه يورد جملة تصورات أو دعـاوى عظـام، ويبقيهـا تسـبح في فضـاء عـائم وغائم، بدون إردافهما باستدلالات توضح الماهية والمقصود، على الأقل في إطار الاستعمال.

الثانية: أنه يقتبس من منظومة الفكر الغربي كل ما ظفـر بـه، بوصـفه مسـلماً بـه عنده، بلغ أعلى قمم العلمية الموضوعية. وبالتبع، لا يخضـعه لمحـك النقـد الغربـالي، مـع تأكيده دائماً على أنه "يعيد النظر النقدي في كل شيء"![2].

ونفس الأمر ينطبق على اعتبار محمد أركـون، أن القصـص والخـبر الغيبـي القـرآني أسطوري، بالنظر إلى رفض الغيب الخبري النصي القرآني. فضلا عن ربطه العديد من آيـات التشريع القرآني، بزمن مضى وانقضى، خصوصا لما يتعلق الامر بآيات الجهـاد ونحوهـا كـما سلف القول.

3. علاقة الحقائق النصية القرآنية بما كان سائداً زمن النبوة والنزول

في مدة نزول القرآن على الرسول عليـه الصـلاة والسـلام، كانـت "أمـة الـدعوة" موزعـة إلى مجموعـات بشريـة، يسـتقر وجودهـا الـذاتي والجماعـي عـلى مجموعـة حقائق[3]. فجاء القرآن بوصفه نصاً جديداً أو مستأنفاً بعدة حقـائق مقابلـة، تخـالف

---

(1) يقول محمد أركون: "لا تتقيد-تركيبة الـنص القـرآني- بـأي معيـار زمنـي ولا بـأي معيـار عقـلي أو شكلاني خـارجي، وبالنسـبة لنـا المتعـودين عـلى التـأليف المنطقـي للكتـب والأبحـاث. فـإن نـص المصحف يبدو لنـا بمثابـة فـوضى محـيرة، إلا أنهـا فـوضى خلاقـة". نفسـه. ومتـى كانـت الفـوضى خلاقة؟!.

الأخرى جذرياً حسب المتن الأركوني، ولاستنبات ما هو جديد أو من طبيعة جديدة، واستئصال ما هو معهود قديم، عمد النص القرآني حسب محمد أركون إلى "مبدإ الهدم والتدمير"، القائم على "الثورة الانقلابية التفجيرية" كما سبق تفصيل ذلك.

هذا رأي يبدوا أنه مُجافٍ لمنطق الصواب؛ ذلك أن علاقة النص القرآني بما كان سائداً زمنئذ، تقوم في حقيقة الأمر على:

1. بيان ما لحق بالأصل وليس منه، ما دام أن المعتقد أو الفكرة، عندما تقطع مسيرة أو حقباً تاريخية عديدة بكل انعطافاتها وترسباتها، قد تعلق بها شوائب لا صلة لها على الإطلاق بمعدنها. وهذا شأن المجموعات البشرية التي لها كتب منزلة، كاليهود والنصارى على وجه التحديد[1].
2. بيان وهمية الدين المبتدع، ما دام أن الإنسان مخلوق مفطور على "غريزة التعبد/التدين"، لذا تجده يبحث دائماً عن أي شيء يروي ظمأه الديني، فيلجأ من ثمة إلى ابتداع ما يحقق له ذلك[2]. وهذا شأن المشركين الوثنيين الذين ابتدعوا ديناً قائماً على جملة أوهام وخرافات تارة، أو أنهم قد حوَّلوا بقايا الدين الإبراهيمي عن مسارها الصحيح تارة أخرى. فأضحى الإنسان في كلتا

---

(2) بوصفه له تاريخ محدد وجب الكشف عنه، وهذا مصرح به في المتن الأركوني. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 20. أما غير المصرح به، فهو أن الفكر الغربي وجب أن نأخذ ما أبدعه من آليات ومفاهيم ومناهج؛ بوصفه مسلماً به أو متعالياً. ولا شك أن هذا مخالف لمنطق الالتزام! وهذا ما جعل قراءاته تقليداً لواقع الحداثة الغربية بكل حيثياته. انظر: روح الحداثة، ص. 175.

(3) كونها حقائق بالنظر إلى الذات، التي ضربت عليها سياجات دغمائية مغلقة، لا إلى مطلق الغير بمختلف تجاربه وآفاقه.

(1) تأمل الآيات المتحدثة عن تحريفات اليهود والنصارى: [البقرة. 110]. [المائدة. 19.20]. [التوبة. 30].

(2) هذا ما توحي به آية الميثاق الأزلي. تفكر في: [الأعراف. 172-173].

الحالتين، ضحية معتقدات وأعراف فاسدة ارتهن إليها كليـة، وقـد أَوْدَت بقيمتـه الرمزية كمخلوق مستخلف شاهد إلى الأفول[1].

3. لبيان هذا وذاك، يعمد النص القرآني إلى مخاطبة الجانب العقلي في الإنسان، مـن خلال تحفيزه على التفكير وإعادة النظر في منظومة الأفكار والمعتقدات المحيطة به، ليكتشف من ثمة من عنـد نفسـه، الحقـائق الأصـيلة مـن المزيفـة. وبـالتبع. فالقرآن كتاب منطق عقلي فريد؛ سواء في حالـة التخطـي والتجـاوز، أو في حالـة البناء والإرساء[2].

هذا على المستوى النظري، أما على مستوى العملي، فعلاقة القرآن بأهـل الحقـائق والمعتقدات المخالفة، تقوم على:

1. تقرير إنسانية الإنسان في تعاليها المجرد؛ بوصفه مخلوقاً مكرمـاً ابتـداءً مـن غـير انتساب ديني أو تاريخي أو أي أمر عرضي آخر مهما كان.
2. تمكـين الإنسـان مـن حريـة الممارسـة الدينيـة؛ سـواء للمخـالف أو الموافـق عـلى حد سواء، ما دام أنهـا لا تتسـبب في إلحـاق الأذى المـادي والمعنـوي بـالآخر، إذ

---

(1) أَلِفَ المشركون جملة تصورات على مستوى الاعتقاد، وكذا عدة أفعال على مستوى الاجتماع. ومـن المعروف أن ما ألفته الذات الإنسانية زمناً، يصير جزءاً من مقوماتها. لذا سلك القرآن معهم آليتين: الأولى تنزيل القرآن بالتدريج شيئاً فشيئاً. والثانيـة مخاطبـة الجانـب العقـلي. تأمـل الآيـات التـي تتعلق بنقد التصورات الاعتقاديـة: [سـورة يـس، الآيـة. 76...82]. [ص. 04]. [الزخـرف، 17...24]. وتأمل أيضاً الآيات التي تنتقـد الأفعـال/الظـواهر الاجتماعيـة: [الأنعـام، 137...141]. [النـور.33]. [الزخرف. 16].

(2) تجد في القرآن 1/7 الآيات القرآنيـة كلهـا خطـاب إلى العقـل. تأمـل قولـه تعـالى في الآيـات الآتيـة: [البقرة. 163...169]. [الزمر. 20...27].

هي بذلك تتحول إلى تسيب وفوضى لا كونها حرية. إذ الحرية مسيجة بحدود تقييدية والتزام جمعي متعالي[1].

3. الإقرار بحسن التجمع مع الغير مهما كان، متحدا في الدين أو مختلفا، وهذا يعد من أهم قوانين التمدّن الحضاري الحقيقي.

4. الإقرار بمبدأ التسامح والصفح والعفو والتجاوز، ما دام أنه لا يشكل طعناً في قيمة الكرامة الإنسانية في أبعادها المتعددة.

تلكم هي بعض المبادئ الإنسانية التي احتفى بها النص القرآني، إذ هو كتاب إنساني، جاء للإنسان، من أجل الإنسان، تحقيقا لإنسانية الإنسان في بعْدها المجرد.

وعليه؛ فغاية القرآن من وراء ذلك كله، إرجاع الأمور إلى محلها الحقيقي الأصلي لا غير، لذلك يجترح عدة وسائل تسهم في تحقيق المبتغى، وهي وسائل بقدر ما هي موضوعية، فهي لا تقصي ولا تهمش الآخر، ولا تجرح مشاعره وكبرياءه، وبالأحرى التنقيص من قيمته الرمزية كإنسان مخلوق مكرم مستخلف شاهد.

4. نص القرآن والانسجام الداخلي لآياته-عباراته

إذا كانت إنّية ماهية نص القرآن الداخلية تتكون من آيات وسور، فإن القراءة الأركونية حكمت عليها بأنها لا تنسجم مع بعضها البعض ولا تتناسب، بل أقصى ما يوجد بين مكوناتها ما سماه محمد أركون ب"التجاورٌ القسري" لا غير[2]. وهذا ما أوحى له بتعرض نص القرآن/المصحف للتلاعبات بمادته زيادةً و نقصاناً، حذفاً وانتخاباً، وقد بنى تلك الفرضية أو ذلك التصور على:

---

(1) للتفصيل في دلالة مفهوم "الحرية"، انظر دراستنا: القرآن ودلالات والمفاهيم نحو منظور توحيدي لقراءة مفاهيم نصوص القرآن.

(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 149.

1. إن القرآن إذا كان استمر نزوله طيلة ثلاث وعشرين سنة[1]، فإن ذلك مَدْعاة إلى انعدام الوحدة العضوية بين آياته وسوره، إذ كل "وحدة عبارية"[2]، أو وحدات عبارية منه، نزلت في ظرف مخالف عن ظرف الأخرى، ووضعها جنباً إلى جنب، مخل حتماً بمبدإ انسجام أو التحام النص ككل.
2. إن المادة اللغوية للقرآن قد انتقلت من مرحلة "الخطاب الشفهي"، إلى مرحلة "النص الكتابي"، وتحول ما هو شفهي بكل خصائصه، إلى ما هو كتابي بكل مميزاته، سيفقد أو على الأقل، سيضعف من مبدإ الوحدة العضوية للنص.
3. إن القرآن إذا كان قد تعرض حتماً للتلاعبات بمادته اللغوية كما يسلم بذلك محمد أركون، على الأقل نظريا، فإن ذلك يستلزم بالتبع حتماً، انعدام التناسب النصي، بأي صورة من الصور الظاهرة أو الباطنة.
4. إن السورة القرآنية الواحدة، تجدها تتطرق إلى عدة مواضيع في مختلف المجالات، ما بين الدنيوي والأخروي، والفردي والجماعي ونحو ذلك. مما جعل النص القرآني يدهش قراءه بفوضاه، إذ هو غير خاضع لأي اعتبار زمني أو عقلي أو شكلاني معتبر من منظور محمد أركون[3].

تلك إذاً هي بعض أهم الأسس التي بنى عليها محمد أركون تصوره، أو قل، مسلمته. والمنطق العقلي يستلزم أن الأسس إذا كانت صحيحة وعلمية وموضوعية،

---

(1) نفسه، ص. 114.

(2) يقول محمد أركون في تعريفها: "أصغر وحدة لغوية ذات معنى كامل". تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 208. وهنا كما في العديد من المقاربات، تجد محمد أركون يعمل على استبدال مفاهيم منقولة عن الفكر الغربي المعاصر، بمفاهيم أخرى مأصولة في تاريخ الفكر الإسلامي؛ فبدل أن يتحدث عن الآية، تجده يتحدث عن الوحدة العبارية. وهذا يعتبر من الخصائص العامة التي تحكم بنية متنه العامة.

(3) الهوامل والشوامل، ص. 157.

كان ما بني عليها كذلك، وإلا كان التصور أو الرأي مجرد دعوى عائمة وغائمة أيضاً، وهذا ما سنعمد إلى بسطه في ما يأتي:

1. إن ترتيب الآيات فيما بينها، أو داخل كل سورة على حدة، حتى وإن استمر نزول السورة – مع العلم أن كثيرا من السور أنزل دفعة واحدة- نحو من ثلاث وعشرين سنة على القول المختار، إلا أن ترتيبها كان خاضعاً لناظم الوحي؛ ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كما ثبت عنه في الصحيح، أنه هو الذي كان يخضع ترتيب آيات القرآن حسب ترتيب محدد ونسق معين. ومن ثمة أصبح من المتفق عليه، أن ترتيب الآيات داخل النص القرآني أمر توقيفي لا مجال للاجتهاد البشري فيه، عكس ترتيب السور[1].
2. إن نزول القرآن حتى وإن استمر نزوله ما يزيد عن ثلاث وعشرين سنة، فإن أمر كتابته كان متزامناً مع أمر النزول. وبالتبع، لا وجود للمدة الزمنية الفاصلة بين "مرحلة الخطاب" أو "النزول"، و"مرحلة النص" أو "التدوين الترسيمي"، التي اجتهد في إقامة أسسها محمد أركون[2].

---

(1) أغلب مصنفات علوم القرآن تتفق على أن ترتيب الآيات داخل المصحف الشريف هو أمر توقيفي، من عند الله تعالى على لسان رسول الله عليه الصلاة والسلام. حتى وإن اختلفت أزمنة نزول آيات السورة الواحدة، وهذا ما جعل محمد أركون يدعي بأن آيات القرآن غير منسجمة ولا ملتحمة، ولإزالة ذلك الالتباس وتحقيق الفهم الموضوعي، تجد محمد عابد الجابري يلح على ضرورة ترتيب آيات القرآن حسب ترتيب النزول، حتى لا يتم التعامل مع القرآن "بشكل مقلوب". وذلك ما جسده في تفسيره المعنون ب"فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، كما سنتعرف على بعض من ذلك في الباب الآتي. وقد خصص له دراسة مستقلة محمد عمارة المعنونة بـ "رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم"، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2011.

(2) القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص. 134.

3. جملة التصورات الواردة في المتن الأركوني بشأن كتابة نص القرآن، إما أنه حصل تراجع عنها، وإما أنها يمكن حملها على معاني وردت في مصنفات علوم القرآن، وإما أنها بقيت مجرد دعوى مفتقرة إلى قانون الاستدلال. وبالتبع، انعدم فيها عنصر الإلزام والإقناع:

* فأما التي حصل تراجع عنها، فقد سبق أن رأينا بأن محمد أركون حسب المنهج المتبع في الترجيح بين الآراء المتعارضة بشأن مقاربة موضوع ما، يقول بأن أمر الكتابة تم زمن النزول. إلا أنه يلح على المدة الفاصلة بين النزول والتدوين، وهذا إلحاح لا يستسيغه المنطق السليم، ولا يَقبله واقع مجريات الأحداث زمن الرسول عليه الصلاة والسلام.

- وأما التي يمكن حملها على معاني وردت في مصنفات علوم القرآن، فهي وإن قال بأن جمعه تم بعد موت الرسول الكريم، يمكن حمله على جمع أبي بكر الصديق، وأما قوله بأن جمعه تم زمن عثمان، يمكن حمله على جمع عثمان بن عفان[1]، وأما قوله بأن جمعه تم بعد ذلك، فيمكن حمله على أمر تنقيط وشكل المصحف وتقسيمه وتحزيبه ونحو ذلك.

---

(1) من المعروف أن مقصد جمع أبي بكرالصديق يرجع إلى الخوف على ذهاب القرآن بذهاب حفظته في "حروب الردة". أما جمع عثمان بن عفان فكان القصد منه إبعاد المسلمين عن الاختلاف في كيفية القراءة/التلاوة، لذا عمد إلى توحيد نسخ القرآن في نسخة واحدة، وبعث بها إلى الأمصار، وأطلق عليها في ما بعد مصحف عثمان. وطريقة جمع عثمان للقرآن، توحي لمحمد أركون بالتلاعب بمادة القرآن. لذا وقف عند مصحف ابن مسعود كثيرا نظير غيره من المستشرقين. كجولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ص. 14 وما يليها. تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ص. 259 وما بعدها. انظر: الإسلام الأخلاق والسياسة، محمد أركون، ص. 174.176.

- وأما التي بقيت مجرد دعوى، فهي قوله بأن مادة القرآن اللغوية، حصل بها تلاعب حذفاً وانتخاباً، زيادة ونقصاناً، فضلاً عن إصراره على مرور القرآن بمرحلتين.

4. رغم وجود السور التي تعالج مواضيع متفقة أو مختلفة في المجال، فإن ذلك لا يبرر بأي حال كون السورة غير متجانسة الوحدات العبارية. إذ أي سورة إلا وتدور رحاها حول فكرة مركزية[1]، تَحُومُ حولها عدة أفكار أو مواضيع جزئية، إما تعزيزاً لها أو تمثيلاً، أو تعريفاً أو شرحاً. فضلاً عن أن الموضوع الواحد وإن تكرر داخل السورة أو السور، ليس بقصد التكرار، وإنما بسبب تنوع حال المخاطب، ومراعاة سياقه وتجدده، فضلاً عن تجدد مستوى إدراكه وتنوعه[2].

5. منهجية التفسير الموروث الذي قطع معها محمد أركون جملة وتفصيلاً، بنظرة تحكمية مفتقرة إلى الدراسة الموضوعية في الغالب، أسست ما يسمى ب "علم المناسبة"، الذي يبحث في تناسب الآيات والسور على حد سواء، فتوصلوا بناءً عليه إلى أن القرآن كنص، في حكم الكلمة الواحدة سواء بسواء[3]إن لم نقل في حكم الحرف الواحد.

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 146. انظر قراءة سورة البقرة التي أعدها عبد الله دراز في كتابه: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم، القاهرة. مصر، ط.10، 2008، ص. 191.

(2) هذا ما جعل محمد عابد الجابري يقرر أن "لا تكرار في القرآن"، إذ هو خطاب واحد في وضعيات جديدة ومخاطبين جدد. وتكرار الخطاب القرآني يختلف عن تكرار ضربات المطرقة وتكرار الشعارات. فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 276-389.

(3) انظر: تناسق الدُّرر في تناسب السور، السيوطي. وكذا مصنف البقاعي المسمى بنظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

6. أخيراً وليس آخراً، إن الخطأ المنهجي الذي يقع فيه محمد أركون، عند مقاربته للعديد من القضايا التي بحثها، هو أنه يحكم على مقروئه كالنص القرآني، في ضوء مقاييس خارجية عنه مُحمّلة ضرورة، وهي مستفادة في الغالب من واقع الحداثة والفكر الغربي، مع علمه بوجود الفارق الذي لا يطوى، علاوة على أنه قد شرط على نفسه، أن قراءته القرآن ستتم في ضوء مقاييس مستنبطة منه[1]، إلا أن كل ذلك تمت مصادرته على مستوى التنزيل.

وعليه؛ فمصفى القول، أن أمر الكتابة إذا كان قد وقع زمن النبوة والنزول، أو بالتوافق معه، وهو كذاك، فإن الوحدة العضوية المنسجمة للنص القرآني حاصلة حتماً، إلا أن مقاييسها فريدة في توحُّدها، غير معهودة في ما يكتبه بني الإنسان من نصوص. وبالتبع، تتهافت أسس التصور الأركوني كأن لم تَغْن بالأمس.

5. **القرآن وناظم دلالات نصوصه**

توصل محمد أركون بشأن الدلالات المحمولة في النص القرآني، إلى اجتهاد عام، يمكن إيراد نواظمه الكلية في ما يأتي:

1. كون دلالات نصوص القرآن منفتحة باستمرار على الآفاق المعرفية والسياقات التاريخية المتجددة، التي يمر بها من أنيط به تعقل وتمثل الخطاب الإلهي، الإنسان.
2. كونها دلالات لا يمكن بأي حال من الأحوال، لأي تفسير أو قراءة أن يستنفذها مطلقاً، خصوصا على مستوى الاستنباط.

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 147.

3. التفسير الموروث بوصفه محطة من "محطات انبثاق المعنى القرآني" من منظور محمد أركون[1]، سعى إلى أن يغلق دلالات النص القرآني لصالح السلطة الحاكمة والمهيمنة؛ سواء كانت سياسية أو فكرية أو غيرهما.

إذا كان الأمر كما سلف، وجب تجديد فعل القراءة والتفسير بتجدد الزمن. وبالتبع، بتجدد الإنسان وأنساقه وأنظمته المعرفية، لكن وفق أي منهج؟.

بناءً على ما تقدم، تجد القراءة الأركونية الحداثية قد انطلقت وهي مشبعة بمقررات الواقع الفكري للحداثة الغربية، وهي لديه عبارة عن مسلمات[2]، ومنها:

1. إن النص محل القراءة بمجرد أن يصبح نصاً مكتوباً، ينفصل عن قائله/مؤلفه.
2. إنه يرتبط ارتباطا كليا بالقارئ. وبالتبع، تتحدد دلالاته حسب ما يبتغي قارئه. وما دام أن القارئ متجدد ومتعدد، كذلك يتعين أن تكون دلالات النص المقروء[3].
3. بذلك وغيره يصبح النص منفتحاً على كل الإمكانات الدلالية المحتملة، التي يتيحها قانون مفكك اللغة/التأويل، ما دام أن الذي يتكلم هو لغة النص لا قائل النص.

---

(1) يقول محمد أركون في تعريف القراءة/التفسير الكلاسيكي: "هي عبارة عن محطات لانبثاق المعنى وآثار المعنى". الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 68.

(2) هي مسلمات مقتبسة من واقع الحداثة الغربية/الفكر الغربي المعاصر، إلا أن عملية نقلها والتعامل معها، تكتنفه عدة عيوب قام برصدها طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص. 190. 191.192.

(3) قد سبق أن وقفنا تفصيلا عند ذلك الربط الذي يقيمه محمد أركون في سابق الملاحظات.

4. إن النص إذا كان موصوفاً بأنه رمزي مجازي عالي الإيحاءات، جعلته يمتلك بذلك خاصية "غزارة المعنى"، ولا يوجد نص رمزي مجازي مثل النص القرآني على هذا المستوى.
5. إن أي قراءة مقدمة هي دائماً ابتدائية أولية. وبالتبع، ينعدم في القراءة ناظم أو محدد "البراءة"، وتصبح كل قراءة هي إساءة لقراءة أو قراءات أخرى سابقة.

هذه المسلمات المنهجية الأركونية، تجدها في حقيقة أمرها المبطن، تخفي جملة مقاصد، هي محرك دعوى إعادة القراءة، ومنها:

- إعطاء المشروعية لكل القراءات المقدمة مطلقاً.
- كل القراءات المقدمة تنزل على قدم المساواة.
- إزالة هالة الهيبة والتقديس عن النص القرآني، والنظر إليه بوصفه نصاً لغوياً محضاً، مثل أي نص آخر[1].

لا شك أن هذه المسلمات التي انطلق منها محمد أركون ومقاصدها، لا تنسجم بأي وجه من الوجوه مع طبيعة وخصوصية النص القرآني ومنهج النظر فيه. لذا فإن القراءة الأركونية من هذا الوجه ستسهم حقاً في محو خصوصيته[2]، لتبرر كل القراءات المقدمة ولو كانت بعيدة.

وعليه؛ فإن القرآن وإن كان يخاطب مطلق الإنسان، ودلالاته لا تستنفذ؛ سواء على مستوى الاستنباط أو التنزيل[3]، وأن كل ما قدم على أساس أنه تفسير يعتبر مجرد

---

(1) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 29. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 135. الهوامل والشوامل، ص. 115.

(2) روح الحداثة، ص. 190.

(3) يقول أبو يعرب المرزوقي: "فالمثل عامة والإسلامية خاصة، لا يمكن أن تتحقق في سلوك قوم مهما قاربوا التمام، بمن في ذلك عصر الرسول عليه السلام... أما القول بأنها تحققت في زمن ماضي، فإن جعل المرء مسلما يصبح مقصوراً على تقليد ذلك الزمن، وذلك هو جوهر الاغتراب الروحي". فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت. لبنان. ط1، 2006، ص. 87.

مقاربة أولية اقتراحية غير ملزمة ابتداءً، ما دامت أنها خاضعة لأفق ورؤية القارئ، وأن دلالات النص المستنبطة قائمة على مبدإ الشراكة بين النص والقارئ ومحل التنزيل[1]، فإن ذلك يستدعي تحقيق خصوصيته، والفهم الموضوعي له تابع لها أيضاً، وهذه منطلقات يتعين أخذها بعين الاعتبار، لتحقيق جملة مقاصد منها:

أ. إن أي قراءة لا تكون موضوعية أو داخلية، إلا إذا توصلت إلى حصيلة تقبلها طبيعة وخصوصية النص القرآني ومقاصده الكلية العامة.

ب. إن أي قراءة إلا ويمكن تصنيفها إما بوصفها قراءة داخلية موضوعية توحيدية سياقية، أو بوصفها قراءة خارجية مُحملة إسقاطية. وهذا كله في إطار ناظم أن النص المقروء/القرآني، له حرمته وسيادته التي يحددها هو، لا من ينطق عنه بالوكالة.

ج. إن أي قراءة إلا وهي متعلقة بوجه من الوجوه بالسياق الثقافي والنظام الفكري، الذي في ضوئه تم تحقيق قراءة النص.

6. سرْديّة وصراعيّة النص القرآني

تأكيد محمد أركون على سردية النص القرآني القصد منه، ربطه بزمكان النزول لكي يصبح من ثمة نصا تاريخيّا، أو قل، تاريخانيّا، وتاريخانيته حسب محمد أركون، تحتم قراءته في ضوء دلالات الألفاظ والتعابير والأساليب التي كانت متداولة زمن

(1) مبدأ الشراكة الثلاثية الجدلية، هو ما تقوم عليه القراءة الإكمالية التي يبلورها المفكر الشيعي المغربي إدريس هاني. كما يرى لاحقاً.

النزول، ليتسنى رصد التلاعبات الحاصلة زمن/أو أزمنة التأويل التالية بدلالاته، لذا تجد وصف قراءته بـ"القراءة التاريخية التزامنية"[1].

منطلق محمد أركون السالف الذكر، من جهة أكثر منهجية[2] من منطلق منهجية التفسير الموروث، التي تعاملت مع القرآن في ضوء قانون معهود اللسان العربي/الكلام العربي المنظوم، الذي وإن انتمى إلى زمن النزول نطقاً، فهو قد انتمى إلى أزمنة التأويل؛ من حيث الكتابة ورصد قوانين الاستعمال والتعبير. حتى ولو سلمنا جدلاً بأنه دُوِّن زمن النزول، أو في أزمنة التأويل، دوّن دون تغيير ملموس على مستوى الدلالة، فإن ذلك سيفضي إلى ترسيخ "خطاب تاريخاني صرف".

أما منهجية محمد أركون فهي وإن وصفت من قبل مجموعة من الباحثين بذلك، تجد أن محمد أركون أكد غير ما مرة على:

أ. لا يهدف من وراء القراءة التاريخية التزامنية حصر دلالات النص القرآني في زمن النزول-وإن كان ذلك حاصلاً-، بل يهدف إلى رصد مدى التلاعبات الحاصلة بدلالاته من قبل "الأمة المفسرة" أزمنة التأويل.

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 157. قضايا في نقد العقل الديني، ص. 284.

(2) تتجلى منهجية القراءة الأركونية في أنها تلح على ضرورة قراءة القرآن بالانطلاق من نصوص معهود الكلام العربي بشتى أنواعها، التي تنتمي إلى زمن النزول حقيقة، لذا يدعوا إلى إنجاز معجم لغوي حسب ما كان سائداً وقتئذٍ. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 175. لرصد مدى التلاعبات الحاصلة بدلالته. إلا أن الخطأ الذي وقع فيه، هو أنه قرر بأن نظام اللغة في القرآن، قد أحدث قطيعة تامة مع نظام اللغة في اللسان العربي، فكيف يعتمد عليها لمعرفة الدلالات التزامنية لخطاب القرآني! الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 72. القرآن الكريم والقراءة الحداثية، الحسن العباقي، ص. 131.

ب. إنه من ورائها لا يهدف إلى نزع "صفة القداسة" أو "الوحي" عن نص القرآن-على الأقل التشكيك فيها-، لا كما يدعي بعض الباحثين[1].

ج. إنه يهدف من ورائها إلى تحرير النص القرآني من منهجية التفسير الموروث وأقفالها المعرفية وأطرها الثقافية، حتى تبقى وظيفة القرآن الأولية مستمرة-إلا لأنه ربطها في المقابل بالأطر المعرفية الغربية أو الحداثية-[2].

أما تأكيده على صراعية النص القرآني، فيهدف من خلاله إلى تجسيد ما سماه محمد أركون بالمثلث الأنثرلولوجي/الإنساني العام، القائم على المثلث الآتي: "الحقيقة، التقديس، العنف"[3]، كما بلوره في قراءته لسورة التوبة، كما نفصل القول في ذلك لاحقاً في دراسة قادمة.

7. تعالي دلالات نصوص القرآن

إذا كانت القراءة الأركونية تهدف إلى ربط النص القرآني بظرفه الزمكاني، حتى يسهل التعرف على دلالاته المكتنزة في ثنايا نصوصه بطريقة تزامنية، بعيداً عن منهج "التقوّل التعسفي"، فإنها رأت أن النص القرآني يسعى دائماً من خلال مجموعة من الآليات، إلى طمس معالم تاريخيته، ليظهر وكأنه متعالي أو "فوق تاريخي"[4]. وما دام أن قراءة محمد أركون الحداثية، تتأسس على ناظم عام مفاده: "أن لكل نص

---

(1) النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي الإسلامي، سعيد شبار، ص. 21. الظاهرة القرآنية عند محمد أركون، ص. 155.

(2) يقول محمد أركون: "هذا النوع من التفسير-الموروث-، يؤدي إلى نسيان الوظيفة الأولية للوحي، ألا وهي كشف المعاني القرآنية، بدون تقليص السر المجهول للقرآن". الهوامل والشوامل، ص. 162.

(3) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 156. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص. 67-68.

(4) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 32.

تاريخيته"[1]، وجب بالتبع الكشف عنها وإرجاعه إليها، ومن تلك الآليات التي توسل بها نص القرآن ليخفي معالم تاريخيته حسب المتن الأركوني، والتي يتعين تعريتها وكشفها، نذكر:

1. عدم ذكر تواريخ الأحداث والمشاهد التاريخية الواقعية فعلاً.
2. الإشارة الرمزية الخاطفة لوقائع الرهانات المادية المحيطة بالأحداث.
3. عدم ذكر أسماء الأشخاص والأماكن ونحو ذلك [2].

القصد من ذلك كله، هو أن النص القرآني دائماً يسعى إلى فك ارتباطاته بالحيثيات التاريخية/الزمكانية. ومن خلال هذا التأكيد والرصد، يقع محمد أركون في عطب منهجي صريح (التناقض)، وصورته على الشكل التالي:

- إن قراءته تاريخية تزامنية، تحدد دلالات النصوص القرآنية حسب ما كان متداولاً زمن النزول ومعهوداً، بالتوسل بجملة النصوص العربية التي انتمت إلى ذلك الزمن[3].
- تتأسس قراءته على مسلمة مفادها: أن النص القرآني يتضمن ما شدد عليه، وهو غزارة المعنى/لا نهاية المعنى[4].

في المقابل ذلك، تجده يؤكد على ضرورة الكشف عن الآليات التي يخفي نص القرآن تاريخيته عبرها، قصد تفكيك تعالي خطابه. ومنهجياً، فإن القول بتعالي النص القرآني، هو الذي ينسجم مع المسلمة أعلاه. أما القول بتاريخية النص القرآني،

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 133. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 53.
(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 32. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 103-202.
(3) النصوص التي يدعوا محمد أركون للبحث عنها، لتتم مقاربة النص القرآني في ضوئها، لا تتعلق فقط بالنصوص العربية؛ سواء كانت شعراً أو حِكَماً أو خطباً، بل تشمل مختلف النصوص التي تنتمي إلى منطقة الشرق الأوسط. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 203.
(4) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 36.

فسيتحول إلى نص مستنفذ دلالياً أو قابل لأن يستنفذ[1]. وبالتبع، في ضوء منطق الاستلزام، يتحتم على محمد أركون قبول واحدة من اثنتين:

الأولى: القول بأن نص القرآن متعالي، ويتضمن غزارة/لا نهائية المعنى، مما يستوجب تجدد فعل القراءة باستمرار.

الثانية: القول بأن القرآن نص تاريخي. وبالتبع، قابل لأن تستنفذ دلالاته نهائياً، مما يوحي بعدم جدوى تجدد فعل القراءة باستمرار.

وهكذا تجد محمد أركون، يجتهد في الغزل في موطن، وينقض غزله في مواطن أخرى، مما يُفقد نصه ناظم التأصيل التأسيسي منهجيا كان أو معرفيّا.

---

(1) إن القارئ للمتن الأركوني، يجد جملة خصائص عامة حاكمة له، منها: "التناقض"؛ ولإزالته توفيقاً أو ترجيحاً، يبقى باب الاجتهاد مفتوحا أمام القارئ، لذلك يمكن إرجاع بعض أسباب ذلك إلى:

أ. الزمن: فقراءة محمد أركون سواء للتراث الإسلامي أو لنص القرآن، دامت ما يربوا عن أربعة عقود، مما أفضى إلى أن تصدر عنه في كل مرحلة زمنية تصورات، تخالف ما يأتي بعدها أو ما سبقها، كما رأينا بشأن تحديد زمن كتابة الخطاب القرآني. وهذه ظاهرة معهودة في تاريخ الفكر الإنساني عموما.

ب. حساسية الموضوع المقروء، خصوصاً نص القرآن بالنسبة للمسلمين، الذي أسْطَر التفسير الموروث نظرتهم إليه، فجعله بعيدا عن المنظور التاريخي حسب تصور محمد أركون.

ج. الإقبال الكثيف والإسراع في تمثل وتنزيل مختلف المفاهيم والمناهج الغربية المنشأ، مما يؤدي إلى عدم محافظتها على البعد الإجرائي. ومحمد أركون كما هو معروف عنه، يسعى دائما إلى تطبيق كل ما ظفر به من علوم ومناهج غربية على مقروئه الإسلامي، دون استحضار ناظم المجانسة والمناسبة، مع علمه بأنها ما زالت في طور التشكل والتبلور، ولم تسو على سوقها قائمة عند أهلها بعد.

8. محمد أركون ومنهج القراءة الإسْقاطية

القراءة التي يتوسل بها محمد أركون، تجدها في بعض تصوراتها أو مقرراتهـا، أو في معالهمها وملامحها، تنحى منحى ما هو إسقاطي آلي، ومن مظاهر ذلك:

أ. إنه قد أكد على أن لغة النص القرآني "لغة دينية"، لها بنيتهـا الخاصـة، ولقراءتهـا يتعين استخراج ضوابط مستفادة منها لا من خارجها، مـن خـلال تأسـيس علـوم لسانية وسميائية خاصة بها ونحو ذلك. إلا أنـه قرأهـا في ضـوء مقـررات لسـانية وسميائية ونفسية وتاريخية واجتماعية وأنتربولوجية وغيرها، قد صـيغت خـارج إطارها وخصوصيتها[1]. وهذا في الحقيقة تجسـيد للنـاظم المنهجـي العـام الـذي يسير على هديـه، وهـو: "لـكي أفهمـه موضـوعياً جيـداً، ينبغـي أن أهجـر اللغـة العربية وأتكلم من لغة أخرى"[2].

ب. إنه قد اعتمد "قانون الاستبدال"؛ استبدال مفاهيم منقولة بـأخرى مأصـولة، مـع تغييب تام لشرط السياق العام، ومن أمثلة ذلك:

1. إنه بدل أن يتحدث عن" مفهـوم الإعجـاز" القـرآني، تجـده يتحـدث عـن مفهـوم "العجيب"، "الغريب"، "الباهر"، "المدهش"، "الخلاب."

2. إنه بدل أن يتحدث عن مفهوم "القصـة القرآنيـة"، أو "الغيـب الخـبري القـرآني"، تجده يتحدث عـن مفهـوم "الأسـطورة" أو العجيـب الغريـب الخـلاّب المـدهش ونحو ذلك.

---

(1) تأثير السياق التاريخي والحضاري على حمولة المفاهيم والمناهج، أمر غدا من المسلمات، خصوصاً في ما هو ثقافي فكري. انظر: استقبال الآخـر، سـعد البـازغي، ص. 21. اللــه والإنسـان في القـرآن، توشيهيكو إيزو تسو، ص. 35-50.

(2) الإسلام والحداثة، ص. 59.

3. إنه بدل أن يتحدث عن مفهوم "الآية القرآنية"، تجده يتحدث عن مفهوم "العبارة"، أو "الوحدة العبارية" [1].

يهدف محمد أركون من خلال الاعتماد على قانون "الاستبدال"، إلى تحقيق جملة مقاصد، نذكر من أهمها ما يأتي:

1. إقصاء تام قاطع لكل الألفاظ أو العبارات التي قد توحي للناظر في نص القرآن بشحنات دلالية "تقديسية دينية".
2. إثراء اللغة العربية بمعجم مفاهيمي جديد، لتجديد الفكر الإسلامي، ولتحقيق نقلة نوعية موضوعية مشهودة.
3. قراءة النص القرآني في ضوء أي لغة أو نظام معرفي، ما دام أنه نص لغوي، أو كالظاهرة، فضلاً عن كونه كتابا إنسانيا عالميا.

وعليه؛ فإن رصد هذه الأعطاب المنهجية وغيرها مما لم نذكره، ليس أبدا القصد منه الحكم عليه أو على اجتهادات الفكر الأركوني، بأي حكم ديني أو معرفي ، أو اتخاذها باباً لتزهيد الوعي والفكر الإسلامي المعاصر فيه، كما هو الأمر عند الكثير من الدارسين للاجتهاد الأركوني، بل إن القصد الأساسي من وراء ذلك، النظر فيه

---

(1) أو" الخطاب النبوي" بدل" الخطاب الإلهي". أو" الظاهرة/الواقعة القرآنية" بدل" القرآن/كتاب الله تعالى". روح الحداثة، ص. 179. يرى طه عبد الرحمان في اتباع محمد أركون لقانون "الاستبدال"، أنه يهدف إلى تأنيس/أنسنة النص القرآني، لإزالة صفة القدسية، المتمثلة في اعتقاد كون القرآن كلام الله تعالى. ويتم ذلك من خلال نقله من وضعه الإلهي إلى الوضع الإنساني. نفسه، ص. 177. الظاهرة القرآنية، ص. 203-204. لكن مقارنة هذا الحكم الطهائي، بما هو منصوص عليه في المتن الأركوني، تجد بأن محمد أركون صرح غير ما مرة، بأنه لا يهدف إلى نزع صفة الوحي أو القداسة عن القرآن، أو حتى التشكيك في وثوقيته. بل أقصى ما يهدف إليه، أنه يريد قراءته بعيداً عن أي مسبقات، مهما كانت قيمتها أو نوعيتها. الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 177-178. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 33.

للتعرف أولا على كيفية التفاعل الأركوني مع نص وحي القرآن، وثانيا لتحديد الأعطاب التي يتعين تجاوزها وعدم الوقوع في شراكها مستقبلا؛ بوصفها لا تتوافق مع خصوصية نص القرآن.

ثانيا. ملاحظات تكميلية-تطويرية

1. التلاعب بدلالات النصوص والمفاهيم القرآنية[1]

ظاهرة التلاعب بدلالات النصوص والمفاهيم، ليس مقتصرة على النص القرآني، بل تمتد لتشمل كل النصوص الدينية كالتوراة والإنجيل، وليست أيضاً مقتصرة على النصوص الدينية المؤسّسة، بل تمتد إلى مختلف النصوص البشرية الكبرى، لذا لزم إيلاؤها الاهتمام اللائق.

إن المقصود بالتلاعب بدلالات ومفاهيم النصوص (=القراءة التَّقْويلية التعسفية) في هذا السياق[2]، هو إعطاء معنى أو معاني للمقروء، بواسطة التوسل بعدة آليات استنطاقية خارجية مُحمّلة، التي تُقوِّل النص ما لا تتحمله طبيعته أو خصوصيته الذاتية، فتصبح من ثمة تلك المعاني ليست تثويراً لمكامن النص الموضوعية، بل لا تعدوا أن تكون مجرد تقوية لمذهب أو فكرة مسبقة[3].

---

(1) سنفرد لهذا الأمر دراسة مستقلة في قابل الأيام إن شاء الله تعالى، بعنوان: التلاعب بدلالات مفاهيم النصوص الشرعية في تاريخ الفكر الإسلامي.

(2) أو "القراءة الإسقاطية الخارجية". يقول أبو يعرب المرزوقي في تحديد ماهيتها: "كانت التفاسير تسعى إيجاباً لإثبات ما تريد إثباته، وسلباً لنفي ما تريد نفيه. وهذا هو الغالب؛ لأن القصد من التفسير لم يكن طلب الحقيقة، بل كان تأييد مذهب". فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 197.

(3) طالما اشتكى اسبينوزا من تقويلات موسى بن ميمون على التوراة في: "دلالة الحائرين". انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص. 250-253.

والتلاعب بدلالات النص القرآني ومفاهيمه، ليس حديث النشأة، بل هو صاحب عملية انبثاق النص القرآني، وخصوصاً منذ أن بدأ المسلمون يؤسسون أفكارهم وأنساقهم ومدارسهم المعرفية في مختلف المجالات[1].

ومن أهم الأسباب التي تفرز ظاهرة التلاعب بدلالات النص القرآني ومفاهيمه، تجد:

1. إن الإنسان مهما حاول مجتهدا مجاهدا، لا يستطيع أن يتجرد كلياً عن مسبقاته، والتي قد تضغط عليه؛ سواء وعى بذلك أو لم يع.
2. تقوية وتعزيز الرأي والمذهب في ضوء "المزايدة المحاكاتية"[2]؛ ذلك أن في تاريخ المسلمين لا تكتسب الأفكار والمذاهب مشروعيتها، ولا تكون مقبولة من قبل الوعي الجمعي، أو الذات الجماعية للمسلمين، إلا إذا كانت معززة بأدلة شرعية قرآنية أو حديثية على وجه التحديد. مما قد يدفع إلى جر دلالات ومفاهيم النصوص إلى ما يريد القائل، أوْ لِيِّ عنقها وتقويلها واغتصاب دلالاتها عُنْوَةً، من باب التوسل ب"التأويل المفرط" في الغالب أو بغيره. مما ينتج عنه جملة آثار تهدر خصوصية النص، وتخالف قانون منهجية القراءة الموضوعية، ومنها:

---

(1) من المعلوم في تاريخ الفكر الإسلامي الكلاسيكي، أن المسلمين إبان مرحلة التأسيس [ق1هـ - ق5هـ]، كان مدار اهتمامهم هو إيجاد المشروعية لأفكارهم بواسطة النص الشرعي، مما أدى ببعض منهم إلى الوقوع في شِراك التلاعب بدلالات المفاهيم والنصوص القرآنية، وسنعود للتدليل على هذه المسألة لاحقاً.

(2) أو "المزاودة المحاكاتية"، هي كما يقول محمد أركون من اختراع رينيه جيرار، والمقصود بها: "مُزاودة عدة فئات داخل الإيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى، وادعاء كل واحدة منها أنها أكثر إخلاصاً له من غيرها وأكثر تشبهاً بها ومحاكاة له". الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 49.

- تصبح دلالات النص القرآني تابعة لِما يريده القارئ، لا ما يريد النص أن يفصح عنه، وهذا ما يجسده "أصحاب التفسير المذهبي" قديماً وحديثاً [1].

- يصبح النص القرآني لا هوية قارة لماهيته، ولا سيادة لخصوصيته، وهذا ما يجسده "أصحاب التأويل العبثي" قديما وحديثاً.

- يفقد النص القرآني صفة كونه "معياراً أعلى" لتدبير الاختلاف، وهذا ما يجسده "دعاة التاريخانية" قديما وحديثاً.

ولتعطيل ظاهرة التلاعب بدلالات ومفاهيم النص القرآني، تجد محمد أركون يؤكد على أن القرآن إذا كان قد تعرض ويتعرض "لاستخدام كثيف"، من قبل مجموعات التلقي في مختلف مراحل تاريخ الفكر الإسلامي، فإن ذلك يحتم "فهم ذلك الاستخدام"[2]، الذي تتعدد مسالكه وأضربه. وليتم ذلك بشكل موضوعي، يقترح محمد أركون تحديد دلالات ومفاهيم النص القرآني، حسب ما كان متداولاً زمن النبوة والنزول، من خلال التوسل بـم سماه ب"القراءة التاريخية التزامنية"، قصد التمكن من رصد الدلالات الآنية والدلالات البعدية[3].

إلا أن هذا الاجتهاد الأركوني، يمكن النظر إليه من جانبين: جانب يمكن اعتباره صحيحاً، إذا تم النظر إلى تلك الدلالات المتوصل إليها؛ بوصفها مجرد

(1) يقصد بالتفسير المذهبي/الإيديولوجي إجمالاً، أن المفسر يبني جهازه المعرفي بعيداً عن دائرة النص المُفسَّر. ولتكتسب أفكاره مشروعية، يسقطها على النص الشرعي، وقد يكون غير متضمن أي إشارة على مثل تلك الأفكار. لذا تجد المولع بهذا النوع من التفسير، يعمد إلى نسْف النص سياقياً وتقويله دلالياً. وهذا هو الوجه الأبرز المشكِّل لماهية "التلاعب بالنص الشرعي".

(2) الإسلام الأخلاق والسياسة، ص. 21.

(3) يقول محمد أركون: "نحن في قراءتنا ينبغي أن نكشف عن المعنى التزامني". نفسه، ص. 29.

دلالات أولية ابتدائية، لا تستغرق كلية النصوص القرآنية الدلالية. أما إذا تـم النظـر إليهـا بوصفها مستغرقة للنصوص، فإن هذا بعيد عن منطق الصواب كلية.

من هنا يتبدّى جلياً للناظر، أن الدالـة الواضـحة عـلى الـدلالات الأصـلية لنصـوص ومفاهيم القرآن، هـي الدراسـة "الموضـوعية" أو "الداخليـة" أو "التوحيديـة السـياقية" أو "قراءة الترتيل".

2. نصوص القرآن ومنهج الدِّراسة الموضوعية التوحيدية

يعرف محمد أركون الدراسة الموضوعية لنص القرآن، بقوله: "النظر إلى آيـة مـا، في ضوء آيات أخرى"[1]. وتجده قد توسّل بمنهج النظر هذا لتحديد أمور عدة، منها:

1. رصد من خلالها جملة أنواع الخطابات الموظفـة في الـنص القـرآني، وإن بطريقـة غير علمية، وقد تم تحديدها سابقاً.
2. توسَّل بها أيضاً لتحديد موقف القرآن من مسألة "العنف/الجهاد". إلا أن محمـد أركون كدأبه، يطعّمها ويسندها بمقررات ما هو خارجي، لتعزيز موقـف مسـبق أوحكم جاهز[2].
3. حدّد من خلالها ما سـمّاه ب"منظومـة القـيم الأخلاقيـة في القـرآن"، وإن بشـكل جزئي مبعثر، غير نسقي ولا متكامل.

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص. 333. انظر: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي، محمـد بـاقر الصدر.

(2) أو كما وصف طه عبد الرحمان القراءة الحداثية الأركونيـة بكونهـا تقليـد لتطبيـق واقـع الحداثـة الغربية بكل حيثياتها. روح الحداثة، ص. 175.

وعليه؛ تبقى "القراءة/التفسير الموضوعي"، الوسيلة الأكثر فعالية ونجاعة للكشف عن مخبوءات النص القرآني، فينطق القرآن نفسه بنفسه، بدل أن يتم النطق عنه بالوكالة[1]. وليتم ذلك، يتعين الأخذ بعين الاعتبار جملة ضوابط منهجية منها:

أ. أن يتم استقراء الآيات القرآنية كلها، لفرز الآيات المتعلقة بالموضوع المدروس، أو المتقاطعة معه، لتكوين منظور كلي.

ب. مراعاة خصوصية نص القرآن في استعمال دلالات التراكيب والمفاهيم، حتى يتم التحرر ما أمكن من الإسقاط؛ إسقاط ما هو خارجي مُحمّل على ما هو داخلي.

ج. مراعاة زمن نزول الآيات، ما دام أن بنية النص القرآني اللغوية، بقدر خضوعها لزمن النزول، تخضع أيضاً لمبدإ التدرج؛ سواء في ناظم التخلية أو ناظم التحلية على حد سواء.

وعليه؛ فمراعاة الضوابط المنهجية أعلاه، سيمكن من التعرف على دلالات نصوص القرآن الحقيقية، بعيداً عن كل ما هو تسويغ وتبرير لتصور أو حكم مسبق جاهز. وخصصنا لهذا المسلك دراسة مستقلة-القرآن ودلالات المفاهيم نحو منهج توحيدي لقراءة مفاهيم نصوص القرآن-، وسنمثل له ببعض الأمثلة للدلالة على نجاعته في الفصول القادمة من الدراسة.

3. من مقتضيات منهج إعادة النظر النقدي الجذري

من المرتكزات التي تقوم عليها المعرفة البشرية، إعادة النظر النقدي (الغربالي) ، في ما قدمه الفكر البشري عبر مسيرته التاريخية الضاربة في أعماق جذور التاريخ

---

(1) الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص. 376. يرى أبو يعرب المرزوقي أن التفسير الموضوعي علامة دالة على انحطاط الفكر التفسيري، "إذ يكتفي بالقول أن القرآن له موضوعات". فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 200.

الفكري الإنساني. والمقصود بالنظر النقدي في هذا السياق، هو آلية يتم التوسل بها لرصد ما هو مفيد/حي من الأفكار، قصد استثماره والبناء عليه، وكذا رصد ما هو غير مفيد/ميت من الأفكار، قصد تجاوزه وتخطيه، وعدم تكرار مزالقه وأعطابه، وذلك ينجز في ضوء منهجية موضوعية منصفة مؤسسية، غير ذريّة ولا متحيزة مسبقاً.

كتاب الله تعالى بوصفه مؤسِّساً، بنظامه اللغوي المتميز، ونسقه المعرفي المتفرد، وأفقه الوضّاء، في علاقته بالكتب السماوية السابقة عليه، وبعموم ما سبق، أسس عدة مرتكزات لتشكيل وبلورة النظر النقدي الغربالي، نذكر منها:

1. عزو القول لقائله كما هو، بغض النظر عن توحيد القائل لله تعالى أم لا[1].
2. التركيز على ما يقال (الفكرة/الموضوع)، وليس على القائل (الشخص/الذات)[2].
3. الاعتراف بما بقي على أصله الصحيح الأول واستثماره والبناء عليه كمنطلق[3].
4. إزالة ما علق بالأصل من شوائب أو ترسبات تاريخية[4].

إن القصد من وراء ذلك كله، هو تحفيز العقل الإنساني على إعادة النظر والتفكير من جديد في ظل مبادئ عامة. محمد أركون تجده في كثير من المواضيع المهمة التي يطرقها، يعيد النظر فيها من جديد، وكأنها بكرا غير مطروقة قبله، إلا أنه لا يميز بين المواضيع، بل يضعها كلية تحت مشرحة النقد التاريخي. إذ هو ينطلق من وَهمه الأكبر، أن كل المواضيع والأفكار، قد تمت زحزحتها عن أصلها

(1) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [البقرة. 257]، [غافر. 26]، [صَ.75].
(2) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [البقرة. 246-258]، [يس. 19].
(3) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [آل عمران. 93]، [المائدة. 84-85-86].
(4) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [المائدة. 75]، [التوبة. 30-31].

ومكانها الحقيقي[1]، على يد السلط المذهبية المهيمنة، لذا يرى أنه قبل تقديم قراءة لموضوع أو فكرة ما، تعين إرجاعها إلى أصلها الحقيقي.

وعليه؛ فإذا كان لمبدإ أو آلية أو ناظم إعادة النظر النقدي (الغربالي) فعاليته وجدواه، قصد غربلة ما سلف من أفكار وتصورات وأنساق معرفية. فإن المنهج يستلزم استحضار ما يتعين إعادة النظر فيه؛ بوصفه من الأمور النسبية الاحتمالية، وما لا ينبغي إعادة النظر فيه بوصفه؛ من الأمور الثابتة القطعية الثبوت. إلا أن محمد أركون بمنهجه الذي ارتضاه، يضع الكل تحت مجهر النقد المُطَعَّم بالعلوم الغربية المعاصرة، ولا شك أن هذا المَهْيَع يؤدي إلى الاضطراب وعدم استقامة الفكر نظراً وعملاً.

من أهم الأمور التي أعاد محمد أركون النظر (النقدي) فيها من جديد؛ بوصفها من "اللامفكر فيه/ممنوع التفكير فيه/مستحيل التفكير"، تجد:

1. التفسير الموروث منهجياً ومعرفياً؛ بحيث إن إعادة النظر في قارة الموروث التفسيري من لدنه، قد تمت بواسطة استقراء جزئي[2]، مما أدى به إلى إصدار حكم عام كلي يتجلي في القطع معه جملة وتفصيلاً؛ بوصفه يشكل حقيقة عائقاً للقراءة الموضوعية (التزامنية التاريخية) لنص القرآن. مع العلم أن محمد أركون أكد غير ما مرة، بأنه يعمد إلى "استثمار إيجابيات التفسير الموروث"!؟[3]. وفي ضوء مستلزمات إعادة النظر النقدي القائم على الغربلة،

---

(1) سواء تعلق الأمر بما هو أساسي كالنص القرآني، أو بما نسج حوله من نصوص وأفكار. الكل يوضع في سلة واحدة، وتطبق عليها نفس المناهج؛ لأنه ينطلق من ناظم منهج التسوية بين الكل. تحرير الوعي الإسلامي، ص. 243.

(2) حيث توقف محمد أركون فقط عند بعض نصوص الطبري والرازي وابن كثير. ونصوص التفسير الكبرى تكاد لا تحصر كثرة.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص. 105.

كان من المُتعيّن على محمد أركون، أن يعمل على تنقية التراث التفسيري مما علق به وليس من معدنه، كالإسرائيليات والإيدلولوجيات المذهبية وترسبات المراحل التاريخانية[1]. أو تحرير بعض الإشكالات التي هي في الحقيقة ما زالت تشكل عائقاً للدراسة الموضوعية للقرآن الحكيم، مثل: الناسخ والمنسوخ، الترادف والتناوب والزائد، المحكم والمتشابه، الظاهر والباطن، قراءات القرآن، نصوص معهود اللسان العربي ونحو ذلك.

2. النص القرآني؛ بحيث إن إعادة النظر النقدي في نص القرآن، تشتمل حسب المتن الأركوني ما يلي:

أ. البحث في المكانة المعرفية لنص الوحي/القرآن.

ب. تحديد الشروط التي تمت فيها عملية نقله وتدوينه.

ج. تحديد الشروط التي تمت فيها عملية تأويله وتفسيره.

د. رصد شروط استقباله وتلقيه من قبل المؤمنين والقراء.

ه. البحث عن العلاقة بين الديالكتيك الكائن بين: "الوحي، الحقيقة، التاريخ"[2].

و. البحث عن العلاقة بين المثلث الأنترولولوجي: "الحقيقة، التقديس، العنف"[3].

---

(1) يمكن أن نعتبر أن الواقع التاريخي، يسهم بشكل أو بآخر في تشكيل المعالم العامة للمعرفة. وبالتبع، كلما تجدد الواقع بهمومه وآفاقه، تجددت المضامين المعرفية. إلا أن ذلك ليس بشكل جدلي أو تبعية آلية. ما دام أن المعرفة تتمتع بقدر من التعالي على الظرف الزمكاني.

(2) الإسلام والأخلاق والسياسة، ص. 174.

(3) تحرير الوعي الإسلامي، ص. 156.

وما يهمنا في هذا السياق، هو إعادة النظر في ذاتية النص القرآني؛ بمعنى هل النص القرآني هو كلام الله تعالى حقيقة، فضلاً عن هل سيستمر بصفته تلك، كتاباً ما فوق تاريخي، حتى مع تجدد السياقات الاجتماعية الأكثر تنوعاً [1]؟.

نظر محمد أركون إلى نص القرآن، تحدد في ضوء عدة تصورات منقولة، أدت به إلى أن يتعامل معه كمثل تعامله مع أي نص آخر، ما دام أنه اختار أن ينظر إليه بوصفه مادة لغوية بحتة منفصلة عن القائل وخصائصها[2]؛ وذلك سيفضي به حقيقة إلى أن يصبح النص القرآني مجرد مادة تتقاذفها الأقلام والاجتهادات من هنا وهناك. ولا شك أن ذلك تعامل غير لائق بنص وحي القرآن الحكيم، حتى وإن تمت إعادة النظر فيه، فيتعين أن تكون متعلقة ب:

1. تحرير نصوص القرآن مما علق بها من فهومات مرحلية تاريخانية، بِنْت لحظة ثقافية محددة، وليست من أصلها.
2. إعادة ترتيب نسق الآيات القرآنية حسب معيار توالي زمن النزول، نظير اجتهاد محمد عابد الجابري، إن كان ذلك يتعين أن يقوم على أساسي علمي محرر.
3. الاجتهاد في حَبْك منهجية علمية، تسهم في تفجير مكنونات/أرْكاز النص القرآني موضوعياً، علاوةً على جعله شاهداً على العصر، بواسطة جملة الحلول المقدمة للعديد من الإشكالات المعرفية والأزمات الإنسانية، لا كما يفعل أرباب تفسير "الإعجاز العلمي"[3]؛ لأن ذلك سيُحوّل القرآن إلى مجرد

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص. 110.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص. 32. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص. 13.

(3) يقول أبو يعرب المرزوقي: "التفسير العلمي لا يعدوا أن يكون من جنس خرافات الباحثين عن الإعجاز القرآني، باعتباره قد سبق للكشف عن الحقائق العلمية... إن القرآن لا ينبغي أن يؤول

تابع لما هو موجود، مما يؤدي إلى تعطيل خاصية الريادة الفريدة لنص القرآن.

4. القرآن ودلالات النصوص القرآنية

القرآن نص، والنص حامل بالضرورة لجملة معاني ودلالات، المحمولة في قوانين لغوية، مقالية وسياقية وحالية، والكشف عنها بطريقة علمية موضوعية، يحتم بلورة "قانون التأويل" و"القراءة"[1]. وأهم لبنة في ذلك القانون، هي: "مراعاة واستحضار شرط خصوصية النص القرآني، إفرادا وتركيبا واستعمالا ودلالة ونَفَساً عاما"، والتي بقدر ما ضاعت مع التفسير الموروث، غُيّبت مع أهل القراءات الجديدة المعاصرة أيضاً.

يرى محمد أركون أن دلالات النص القرآني غير مستنفذة أبداً دلالياً[2]، مهما تعددت القراءات والتفاسير؛ لأنه "إمْكانٌ"، والإمكان غير مستنفذ، وهي مسلمة إن كانت صحيحة على مستوى التنظير، إلا أنها على مستوى التنزيل، تختلف حسب الحالات:

في ضوء العلم الوضعي، لكونه ما بعد العلم والعمل والذوق والرزق والوجود...". فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 202.

(1) ألف ابن العربي المعافري مصنفاً فريداً في الباب سماه: " قانون التأويل" جديراً بالدراسة، وكذا أبو حامد الغزالي وغيرهما.

(2) يقول محمد أركون: القرآن مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي أحد أن يغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي". تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص. 145-156. من خلال هذا النص ونصوص أخرى، يهدف إلى تأسيس منهجية البحث المفتوح عن المعنى بشكل تدريجي. يقول أيضاً: "المعنى لا ينجلي إلا بشكل تدريجي، ويمكن أن يظل مخبوءاً زمناً، قبل أن يصبح دلالة أو معنى". نفسه، ص. 256.

الحالة الأولى: وهي التي رمى إليها محمد أركون، والقاضية بأن كل القراءات المقدمة للنص القرآني تعتبر مشروعة، وتنزل كلها على قدم المساواة، مهما كانت نوعية وطبيعة الآليات المستند عليها في عملية القراءة والتفسير أو التأويل، وكذا مهما كانت النتائج المتوصل إليها. وهذا سيجعل النص القرآني عبارة عن مجموعة إمكانات لا يتفرد أحدها عن الآخرين، فضلاً عن إلغاء حقيقة النص "المعيارية"[1].

الحالة الثانية: وهي أن كل القراءات والتفاسير المقدمة تتفاضل فيما بينها. وبالتبع، يحضر بشكل جوهري منطق المشروعية (التفسير الموضوعي)، ومنطق اللامشروعية (التفسير المذهبي الإيديولوجي)، ومقياس التفاضل يؤول إلى:

1. مدى احترام طبيعة وخصوصية النص القرآني؛ سواء من حيث مناسبة آليات القراءة للمقروء، أو من حيث انسجام الدلالات المتوصل إليها مع نَفَس أفق القرآن ومقاصده العامة.
2. مدى حضور شرط الأهلية في القارئ[2].
3. مدى نجاعة وفعالية المتوصل إليه في عمليات القراءو أو التفسير.

---

(1) المقصود بكون القرآن "نص مِعْياري"، هو أنه بقدر ما يتعالى عن مطلق الظروف الزمكانية بكل ارتباطاتها، بقدر ما يكون مرجعاً أعلى لتدبير مطلق الاختلافات، إلا أن هذه الصفة أمْست مع القراءة الأركونية محل شك وإعادة نظر.

(2) وضع علم التفسير مجموعة من الشروط في المفسر لكتاب الله تعالى، لذلك تلاحظ أن باب القراءات الجديدة أو الحداثية أو المعاصرة، لم يطرق بابها ما يسمى بأهل العلوم الشرعية، بل مجموعة من المفكرين من تخصصات عدة: الفكر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد...)، الفلسفة (أبو يعرب المرزوقي، طه عبد الرحمان...)، الهندسة (محمد شحرور، عدنان الرفاعي، علي منصور كيالي...). انظر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص. 13.

وهكذا تجد القراءة الأركونيـة بقـدر مـا تصـيب في أمـور، تخطـئ في أمـور أخـرى.

والمنهج يقتضي رصد هذا وذاك، قصد أن تكون الدراسة علمية موضوعية ما أمكن، بعيـدا عن الأحكام المسبقة إيجابية كانت أو سلبية، وإلا انحرف الدراسة عن طريقها ومسعاها.

الفصل الثاني

التعريف الجديد بالقرآن

من منظور اجتهاد محمد عابد الجابري [ت.2010]

الفصل الثاني

التعريف الجديد بالقرآن

من منظور اجتهاد محمد عابد الجابري [ت.2010]

يقول محمد عابد الجابري:"القرآن نصّ نزل في مدة 23 سنة، وخلال هذه السّنوات المديدة، كان ينزل مرة آية أو آيات ومرة سورة... وفي الغالب، كانت هناك أسباب نزول أو مناسبات للنّزول، وهي وقائع اجتماعية حياتية، الشيء الذي يجعل نزول القرآن منجمّاً مُتساوقاً مع تطوّر الدّعوة المحمّدية ووقائع السّيرة النّبوية. بمعنى أن الواحد منهما يشرح الآخر. ومن هنا ارتأيت أن الطريق إلى معرفة القرآن هو التّعامل معه على أساس ترتيب النزول لسوره... لهذا اخترت التعامل مع القرآن حسب ترتيب النّزول. والغرض من هذه القراءة التاريخية، هو محاولة إقامة التّطابق بين نزول القرآن والسّيرة النّبوية، لأنّ حياة الرّسول-عليه الصلاة والسلام- والقرآن متساوقان. هذا التّساوق غفل عنه كبار المفسرين". مواقف إضاءات وشهادات، دار النشر المغربية، الدار البيضاء. المغرب، ط. 2006،ع. 59، ص. 14. 15.

تمهيد

تفسير الشيء لا يتم على وجهه الحقيقي، إلا بعد تقديم تعريف مناسب لماهيته، كذلك فعل محمد عابد الجابري مع نص القرآن الحكيم، إذ قبل الإقدام على تقديم فهمه الجديد لنص التنزيل، تجده قد اهتم في البداية بالتعريف بالقرآن[1]، تعريفاً بعيداً عن "التوظيف الأيديولوجي والاستغلال الظرفي الدعوي" على حد سواء[2]؛ بمعنى تعيّن أن

(1) خصص الجابري للتعريف بالقرآن مصنفاً سماه بـ"مدخل إلى القرآن الكريم".

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، ج.1، ص. 8.

ينصب جهد المعرّف على ذاتية النص المُعرف زماناً ومكاناً وتعبيراً، بعيداً عن ما قيل عنه وحوله ونشأ في ظلاله تاريخيا[1]، حتى يكون التعريف ما أمكن موضوعياً وعلمياً أيضاً. لذلك، يرى محمد عابد الجابري ضرورة التمييز في القرآن بين كونه "نصاً مكتوباً في المصحف"، وبين كونه "خطاباً أنزل مفرقاً/منجماً حسب ترتيب النزول"، وهذا التمييز تستوجبه طبيعة الدراسة لمجمل المواضيع والآيات القرآنية، فإن كان الموضوع المدروس كما ينص محمد عابد الجابري، ينتمي إلى "المجال التاريخي النسبي"، رجعنا إلى مرويات أسباب النزول، أما إن كان ينتمي إلى "المطلق اللازمني"، طرحناه على مستوى نص القرآن ككل، ما دام أن "القرآن يفسر بعضه بعضاً"، ويكون الحكم بالتبع، هو قصد الشارع المتعالي أو المفارق، وليس الزمني التاريخي أو المتعين[2].

---

(1) بذلت اجتهادات متعددة في سبيل التعريف بالقرآن، ولكنها قدمت في ضوء ما هو خارجي عنه مُحمل، وليس من داخله، وذلك عطب منهجي تعين تفاديه، وتقديم تعريف له من خلاله وحده دون سواه.

(2) نفسه، ص. 21 ذلك التمييز الجابري لمحمولات النص القرآني، يمكن ترجمته إلى أن محمولاته تنقسم إلى قسمين: خطاب ذو محمولات دلالية خاصة بزمن النزول، وخطاب ذو محمولات دلالية متعدية لزمن النزول.

يقصد بأسباب النزول، مجمل الظروف التي أطرت نزول نص من النصوص القرآنية زمن النبوة، أو "ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنها أو مبينة لحكمها"؛ بمعنى ان الظرف الذي نزلت الآية بسببه، يعد "مجرد مناسبة"، وليس هو "علة" نزول الآية كما يؤكد محمد عابد الجابري. مواقف، ع.71، ص. 9. وهذا الفهم يدعم القاعدة الآتية: "العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب". تلك القاعدة نجدها تحكم بشكل جلي أسباب النزول، فنزول الآية وإن ناسبت حدثاً ما، فإنها لا تكون مقيدة به لا تتعداه إلى غيره، بل هي تشمل جنس الحدث في مطلق الأزمنة والأمكنة، وإلا سقطنا في النظرة التاريخية للآيات. انظر: تسهيل الوصول إلى معرفة أسباب النزول، خالد عبد الرحمان العك، ص. 8 وما بعدها. في مقابل ذلك، يرى نصر حامد أبو زيد ، أن التمسك بالقاعدة أعلاه، وإهدار خصوصية السبب في فهم القرآن، من شأنه أن يؤدي إلى

وعليه؛ فإن القرآن في المقاربة الجابرية، لا يتعين النظر إليه بوصفه مجرد شيء مكتوب في "المصحف"؛ لأنه بهذا الاعتبار يعد مادة جامدة، بل تعين النظر إليه بوصفه نصاً حياً، اجتاز مساراً للكون والتكوين، خلال مدة زمنية تجاوزت عشرين سنة؛ لأنه بالاعتبار الأخير، يعد نصاً متحركاً ديناميكياً، خصوصاً على مستوى الدلالات المحمولة في ثنايا خطابه الكلي[1].

لتحديد البداية الزمنية للقرآن، أكد محمد عابد الجابري انطلاقاً من قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ {192/26} نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ {193/26} عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ {194/26} بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ {195/26} وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ {196/26}) . [الشعراء. 192-196]. أن القرآن له بدايتين: بداية زمنية، وهي المشار إليها في قوله تعالى: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) . وبداية لا زمنية، وهي المشار إليها في قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ). وعليه؛ فهو "ليس جديداً كل الجدة"، بل يعد استمراراً للخطاب الإلهي إلى البشرية تكميلاً، عبر صيرورة تاريخية متوالية[2].

إهدار حكمة التدرج في تشريع الحلال والحرام، وخصوصاً في مجال الأطعمة والأشربة، فضلاً عن أنه يهدد الأحكام ذاتها؛ لأن مراعاة السبب يوطد العلاقة الجدلية بين النص والواقع، التي يركز عليها أبو زيد كثيراً. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.5، 2000، ص. 104-105.

(1) فهم القرآن الحكيم، ج.1، 7.

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 17.

بناءً على أن مسيرة تكوّن الـنص القـرآني التـي اسـتمرت ثلاثـاً وعشريـن سـنة عـلى التحقيق[1]، مقسمة على مرحلتين: مرحلة مكية وأخرى مدنيـة، والفاصـل بيـنهما الهجـرة النبوية[2]. توقف محمد عابد الجابري عند "وحدة النص" القرآني، وخصوصاً ترتيب الآيات والسور داخله. وقبل التنصيص على ما يراه مناسباً، توقف عنـد ترتيـب السـابقين، فـرفض ترتيب السور عند المستشرقين، وكذا ترتيب محمد دروزة، بدليل أنه لا جديد فيهما[3]. أمـا ترتيب القدامى فلم يقتنع به، بدعوى أنه يطفح بالاختلافات التي قد تصل حـد التنـاقض الجلي الصريح[4]؛ وذلـك مـرده كـما يـرى إلى عـدم التركيـز عـلى "مبـدإ السـياق" والفهـم السياقي. لذلك، اجتهد محمد عابد الجـابري في سـبيل إعـادة ترتيـب سـور وآيـات الـنص القرآني، في ضوء معيار مبدإ السياق ومرويات أسباب النزول.

وعليه؛ فإن المتن الجابري ينص على أن ترتيب الآيات داخل السور القرآنية ككل، هو أمر توقيفي باتفاق[5]، أما ترتيب السور داخل النص القـرآني، فهـو أمـر

---

(1) يرى محمد عابد الجابري أن القرآن نزل منجماً على مـدى ثـلاث وعشريـن سـنة، منهـا خمسـة في مكة، وسبعة عشر في المدينة على الأشهر. مواقف إضاءات وشـهادات، محمـد عابـد الجـابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء. المغرب، عدد 31، ط.1، 2004، ص.17.

(2) الهجرة النبوية بوصفها تحولاً مفصلياً في تاريخ الدعوة الإسلامية، نصوص القرآن الكـريم كـما يـرى هشام جعيط، تنص على أنها لم تكن عـن اختيـار نـابع مـن إرادة حـرة، بـل هـي إخـراج بـالقوة والقسر، من خلال مجموعة أفعال كان يقوم بها الـذين كفـروا بـه مـن أهـل مكـة. تأمـل الآيـات التالية، يقول اللـه تعالى: (وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ) [محمد .13]. في السيرة النبوية -2- تاريخية الدعوة المحمدية في مكـة، دار الطليعـة، بيروت، لبنان، ط.2، 2007، ص. 291-293.

(3) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 221-232.

(4) نفسه، ص. 219.

(5) نفسه، ص. 21. فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 158.

اجتهادي توفيقي محض، تم على أيدي الصحابة زمن ترسيم المصحف في عهد خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه. لذا فإن الإمكان الاجتهادي وارد لإعادة ترتيب النص القرآني، على مستوى الآيات والسور، حسب تسلسل وتوالي أزمنة النزول، ما دام أنه بقي مفتوحاً بعد زمن النزول/النبوة[1]. والاجتهاد الجابري، بقدر ما ينصبّ على إعادة ترتيب السور، ينصبّ أيضاً على إعادة ترتيب الآيات، رغم أن ترتيبها توقيفي/وحي من الله تعالى إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، بالاستناد على معيار ظني جزئي محض، وهذا تناقض منهجي صريح، كما سنفصل القول فيه في الملاحظات الآتية. وعلى كلٍّ فإن المتن الجابري، يعيد النظر من جديد في المسألة أعلاه، حتى ولو كانت تعد من المسلمات في الفكر الإسلامي والوعي الجمعي الإسلامي منذ زمن بعيد. ما دام أننا في حاجة ماسة إلى تصحيح علاقتنا في الوقت المعاصر بالقرآن الكريم، في ضوء المستجدات المنهجية والمعرفية[2].

هذا على مستوى تركيبة مادة النص القرآني. أما على مستوى الخصائص المضمونية، فقد رصد المتن الجابري عدة خصائص ذاتية لنص القرآن، نقتصر على ما يأتي:

1. القرآن كتاب عقلي، يراعي المدارك العقلية الحاصلة في كل زمكان بطريقة حية متفاعلة منقطعة النظير، لذا يتجرد كلياً عن "ثقل الأسرار"، التي تجافي

---

(1) نفسه، ص. 42-180.

(2) لم نشر إلى تصور محمد عابد الجابري، بشأن مسألة "تحريف النص القرآني"، رغم أنه قد توقف عندها. مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 197 وما بعدها؛ لأننا نعتبر أن محمد عابد الجابري لم يأت فيها بجديد، إذ كل ما جاء به موجود إما في كتب التراث السني والشيعي على حد سواء، أو في المصنفات الاستشراقية. الشبه الاستشراقية، ص. 189 وما بعدها. والحق أن التراث يورد العديد من المرويات تسلم بالمسألة أعلاه كما سنرى، لذا لا مناص من "الدراسة التاريخية النقدية الجذرية الصارمة الشاملة".

العقل السليم/الموضوعي أو تناقضه. ومن هذه الزاوية لا وجود فيه ألبتة لما هو "أسطوري"[1].

2. القرآن بوصفه نصاً، بقدر ما يشتمل على ناظم "مبدإ العموم"، يشمل أيضاً على ناظم "مبدإ الخصوص"، إلا أنه يقدمهما في صيغة خطابية مفادها: ما من خصوص إلا ويربط به ويلازمه العموم، انطلاقاً من مبدإ أولوية ما هو متعالي مفارق على ما هو ظرفي تاريخي، والتقديم القرآني لهما، يجعل القارئ لا يميز بينهما[2]، وذلك راجع حقيقة إلى الدقة والخصوصية القرآنية تعبيراً واستعمالاً ودلالة.

3. القرآن أثناء تعرضه لما هو تاريخي محض، تجده لا يعمد إلى ذكر الأسماء؛ سواء في معرض المدح والوعد، أو في معرض الذم والوعيد، وكذا لا يذكر الأماكن وما يلازمها في الغالب، وكل ما يشي بالجزئيات العرضية الظرفية غير الثابتة أو المتعالية[3]. إذ ما يهم في المنطق القرآني، ليس هو الحدث كما حدث، وبالطريقة التي حدث بها، إذ هذه مهمة التأريخ والبحث التأريخي، بل المهم هو ما ينطوي عليه من فلسفة عامة تحكم الوجود الإنساني في كل زمكان، حتى مع تجدد أساليب الحياة والنظام المعرفي الحاكم لأرضية التفكير الإنساني.

---

(1) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 938. وفي هذا السياق تعين التمييز في القرآن بين: ما يناقض العقل السليم، وما لا يستطيع العقل إدراكه، نظراً لمحدوديته الإدراكية. فالأول ينعدم وجوده في القرآن، أما الثاني فهو وارد. والجابري على نقيض محمد أركون في هذه المسألة.

(2) فهم القرآن الحكيم، ج.2 ص. 56.

(3) نفسه، ص. 144. والقصد من وراء ذلك أمرين: الأول: الدفع بالبحث التاريخي إلى التحقيق والنظر في حيثيات الأحداث التاريخية الوردة في القرآن. أما الثاني: التركيز على مبدإ الاعتبار إن سلباً أو إيجاباً.

4. نص القرآن لا تكرار فيه، وإنما هو خطاب واحد من حيث المضمون، ولكن الصياغة تختلف وتعاد حسب السياق؛ سواء من حيث الوضعيات المستجدة، أو من حيث تنوع واختلاف المخاطبين؛ بمعنى أن التكرار المضموني في القرآن هو بالنظر إلى المخاطب[1]، مراعاة لوضعه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وآفاقه العقلية والاعتقادية. وما يتميز به التكرار القرآني كما نص محمد عابد الجابري، هو أنه يختلف عن "تكرار ضربات المطرقة وتكرار الشعارات"، فهو خطاب كلما تجدد سماعه في ضوء سياقات محددة، كلما ولّد وأفاد معاني جديدة وعديدة، رغم أنه في بعده المضموني واحدٌ. وبالتبع، "فالسياق يحوّل المنفصل إلى متصل"[2].
5. القرآن في تركيبته الذاتية، يقوم على بعْدي "الكليات" و"الجزئيات"، إذ جاء حافلاً بالقواعد العامة التي تحكم الفعل الإنساني الواعي عامة، كما جاء أيضاً بالاستثناءات، فهو بذلك صالح لكل زمكان مهما تجدد الزمن[3].
6. القرآن في تعبيره دأب على استعمال "منطق/قانون الزوجية"؛ سواء في ما هو طبيعي، أو ما هو إنساني على حد سواء[4].

(1) نفسه، ص. 276-289. قد يكون هذا فيه حل لإشكال النسخ في القرآن، المبني على أساس وجود التعارض الوهمي بين نصوص القرآن.
(2) فهم القرآن الحكيم، ج.1 ص. 184.
(3) فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 180.
(4) نفسه، ص. 185. تأمل قوله تعالى: (وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) . [الذاريات. 49]. ويقول أيضا: (خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنْ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) . [الزمر. 6]. تأمل قوله أيضا: (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ) . [الأنعام. 143-144].

تلك الخصائص وغيرها، جعلت نص القرآن من منظور محمد عابد الجابري، يتفـرد فرادة لا نظير لها في عالم النصوص المطلقة/المنزلة، وهو بذلك يعد حقيقـة كتـاب إنسـان، جاء للإنسان، ومن أجل الإنسان في بُعده المجرد، بعيداً عن العرضيات الطارئة، التي ميزت بين الناس في ضوء فروقات مرحلية أو عرقية جنسية ضـيقة. وكتـاب اللـه تعـالى يتعـالى دائما على المتحيز، الذي بطبيعته ضـعيف الأفـق، ليعـانق مـا هـو متعـالي مجـرد لتلتقـي الإنسانية في كل زمكان، ومن كل حدبٍ وصوب[1]، في ساحته التي يجـد فيهـا كـل باحـث عن الحقيقة الموضوعية ضالته المنشودة، بشرط إذا استقام المنهج، وأمـارة ذلـك، موافقتـه لخصوصية نص القرآن، لفظاً وتركيباً واستعمالاً ودلالةً ونَفَسا ونَسقاًعاما وإلا فلاَ.

المنهج الجابري في التعريف بنص القرآن الحكيم "منهج تساوقي"

إذا كان نص القرآن الحكيم عالميا وإنسانيا بالنظر إلى مخاطبيه، الـذين تـم توجيـه الخطاب إليهم في كل زمكان، عبر منطق/أفق متعالي مفتوح باسـتمرار، فـإن مهمـة فهمـه تعريفا وتفسيرا كما يرى محمد عابد الجابري، يتعين أن تطرح في كل وقـت وحـين، حتـى يكتسب المخاطب المتجدد باستمرار فهماً جديداً له، يتجدد بتجدد السياقات والوضعيات المستجدة[2].

---

(1) النص القرآني كلما تم النظر إليه بوصفه نصاً متعالياً ومتجرداً عن كل مـا هـو تـاريخي، فـإن ذلـك يجعله دائم الحضور وقابلاً للتفاعل مع مختلف المستجدات الإنسانية وغيرهـا، وأنـه يسـتحيل أن تكون محمولاته الدلالية قابلة للاستنفاذ، فضلاً عن أنه يكون هو المعيار الوحيـد للحكـم عـلى مـا سواه جملة وتفصيلاً لا العكس. وهذا يحتم أن قراءة القرآن تعين أن تكون بالقرآن، وبما صح مـن سنة الرسول صلى اللـه عليه وسلم، وما ثبت من سـيرته أيضـاً، بعيـداً عـن كـل مـا هـو تـاريخي مرحلي نسبي متحيز.

(2) فهم القرآن الحكيم، ج. 1، ص. 6.

تعريف نص القرآن كما يؤكد المتن الجابري، ليست مقتصرة على مجرد النظر في النص الذي ملئت هوامشه وحواشيه، بما لا يحصى من التأويلات والتفسيرات التاريخية المرحلية، بل يتعين أيضاً فصل النص عنها وربطها كلياً بزمكانها وأفقها المعرفي العام، حتى يتسنى لقارئ اليوم، أن يتفاعل مع النص كما هو في أصالته وذاتيته المتعالية[1]، بعيداً عن المسبقات؛ بوصفها حقيقة "عوائق معرفية"، مهما كانت قيمتها ونوعيتها[2]. وليتم تحقيق ذلك، لا بد من وضع ضوابط منهجية واضحة المعالم، مع الأخذ بعين الاعتبار كما يؤكد الجابري، بأن اختلاف الآراء، "لا يطعن في الحقيقة المحمولة في طيات النص القرآني، بل هو دليل على أن ثمة فعلاً حقيقة، تعين البحث عنها، وإعادة بنائها من جديد"[3].

توسل محمد عابد الجابري بالمنهج التساوقي لتقديم تعريفه الجديد المقترح للنص القرآني، يحتم الفصل والتمييز بين النص القرآني كما هو، وبين ما كتب في ظلاله، إذ يرى أن مع مرور الزمن انتقلت القداسة من كتاب الله تعالى إلى ما كتب في ظلاله. لذا تعين في أول خطوة نقد التفاسير المُعرّفة؛ سواء كانت مطولة أو مختصرة، أو كانت مؤسِّسة أو ثانية، ويتم ذلك من خلال أخذ عينة مختارة من مصنفات النص التفسيري، كتفسير الطبري، أو مجاز القرآن لأبي عبيدة، أو تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة أو غيرها، ما دام أن المحتوى التفسيري في الغالب يتكرر من تفسير لآخر، ومن مرحلة إلى أخرى رواية ونقلاً [4].

---

(1) نفسه، ص. 7.

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 84.

(3) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 18.

(4) نفسه، ص. 7-11-12.

وعليه؛ فأول شرط يقوم عليه المنهج التساوقي المختار من قبل محمد عابد الجابري، هو ضرورة العودة إلى النص القرآني، بعيداً عن كل ما نشأ في ظلاله، لتعريفه على أساس ترتيب النزول/الزمكاني، وليس على أساس ترتيب المصحف/التلاوة، كما فعل مجمل المفسرين الذين تعاملوا مع كتاب الله تعالى "بشكل مقلوب" كما يرى الجابري، فتوصلوا بالتبع إلى دلالات مخالفة لترتيب القرآن نزولاً؛ وذلك راجع إلى التعامل على أساس ترتيب المصحف/التلاوة. والجابري يرى نفسه بأنه قد انفرد ببناء تعريف جديد على أساس ترتيب النزول[1]؛ لأن فهمه على هذا الأساس، مكّن من عرض القرآن وفهمه بشكل متصل، مع استحضار منهج المساوقة/المطابقة بين مسار التنزيل ومسار السيرة النبوية[2]؛ وذلك بالاعتماد على: مراعاة السياق بنوعيه؛ الكلي والجزئي، مراعاة التساوق بين مسار التنزيل ومسار السيرة، مراعاة وحدة السورة، وأخيراً مراعاة التقسيم المرحلي لمسار التنزيل[3].

إن المنهج التساوقي الذي يتوسل به محمد عابد الجابري، يهدف من خلاله إلى تحقيق جملة مقاصد منهجية ومعرفية عامة، منها:

أوّلاً: قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن؛ لجعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا، بغية رصد التموج الداخلي لبنية الأفكار والموضوعات القرآنية بعيداً عن أي مسبقات[4].

ثانياً: جعل القرآن الحكيم يشرح بعضه بعضاً؛ ذلك أن نص القرآن مجموعة من الأقوال والعبارت، إلا أنها تنتظم في معنى كلي، تستقي منه الأجزاء نِسَب معانيها؛

---

(1) فهم القرآن الحكيم، ج.2، ص. 82.

(2) فهم القرآن الحكيم، ج.2، ص. 383.25.5.

(3) نفسه، ص. 383-384.

(4) نفسه، مدخل إلى القرآن الكريم، ج.1، ص. 15.

بمعنى أن الكلي يحتوي الأجزاء ويتركب منها، في حين أن الجزئي يفهم موضوعيّا في ضوء الأمر الكلي، والرابط بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي على مستوى الفهم، هو السياق؛ بوصفه فضاء يجمع آيات متفرقة داخل السورة، أو عدة سور في نسق وَحْدوي ناظم[1].

ثالثاً: تقسيم النص القرآني إلى عدة مراحل حسب ترتيب زمن النزول، فقد قسّم القرآن المكي بوصفه "قرآن دعوة" إلى ستة مراحل، أما القرآن المدني بوصفه "قرآن دولة"، فهو مرحلة واحدة. وكل مرحلة من تلك المراحل تفتتح باستهلال على شكل تمهيد تأطيري، يذكر فيه محمد عابد الجابري الموضوعات التي تتحدث عنها، فضلاً عن ذكر أغلب السور التي تنتمي إليها، وتختتم باستطراد يتعلق بالموضوع الذي ركزت عليه السورة، والذي كثر فيه الاختلاف بين أرباب الرأي، وغالباً ما يسترجع فيه المتن الجابري ما كان قد تناوله في مصنفاته السابقة، وخصوصاً المصنفات المتعلقة "بنقد العقل العربي"[2].

وكل سورة من سور أي مرحلة، يتم تناولها من قبل المتن الجابري، في ضوء ثلاثة عناصر:

أ. التقديم: وهو عبارة عن عرض مختصر للسورة، يركز فيه على ذكر مرويات أسباب النزول، فضلاً عن ما يقوله بعض المفسرين المعتمدين من قبل محمد عابد الجابري.

ب. الهوامش: وهي عبارة عن إيراد فهم خاص بمفسر ما مختار، أو ملاحظات يوردها محمد عابد الجابري حسب فهمه وترجيحه.

---

(1) فهم القرآن الحكيم، ج.2، 7-238.

(2) فهم القرآن الحكيم، ج. 1، ص. 15.

ج. التعليق: وهو عبارة عن خلاصات مركزة يسطرها المتن الجابري في ضوء ما سلف[1].

بناءً على ما تقدم، فالقرآن المكي حسب المتن الجابري يتضمن ستة مراحل، هي على الشكل التالي مع سورها:

1. مرحلة النبوة والربوبية والألوهية، وتحتوي على مطلع سورة العلق إلى سورة قريش، وتضم سبعة وعشرين سورة[2].
2. مرحلة البعث والجزاء ومشاهد القيامة، وتحتوي على سورة القارعة إلى سورة القمر، وتضم اثنتا عشرة سورة.
3. مرحلة إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام، وتحتوي على سورة صَ إلى سورة يوسف، وتضم خمسة عشرة سورة.
4. مرحلة الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل، وتحتوي على سورة الحجر إلى سورة سبأ، وتضم خمسة سور.
5. مرحلة حصار الرسول صلى الله عليه وسلم وأهله في شعاب أبي طالب، وهجرة المسلمين إلى الحبشة، وتحتوي على سورة الزمر إلى سورة الأحقاف، وتضم ثمانية سور.
6. مرحلة مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة للمدينة، وتحتوي على سورة نوح إلى سورة الحج، وتضم خمسة وعشرين سورة[3].

---

(1) نفسه، ص. 14.

(2) مفهوم السورة المعتمد في العد هنا، قد يشمل السورة بكاملها، وقد يشمل جزء من السورة، كسورة العلق والمدثر.

(3) يكون بذلك عدد السور القرآنية مائة وأربعة عشر سورة.

أما القرآن المدني فمرحلة واحدة، وتحتوي على سورة البقرة إلى سورة النصر، وتضم أربعة وعشرين سورة.

ميز محمد عابد الجابري بين القرآن المدني والقرآن المكي، فاعتبر أن المكي بمراحله هو "قرآن دعوة وإيمان"، في حين المدني "قرآن دولة وتشريع". فضلاً عن أن القرآن المكي مبني على "وحدة السورة"، أما المدني فيتأسس على "تجزئة السورة"[1]. أما على مستوى الفهم، فقد أكد محمد عابد الجابري على ضرورة التمييز بين "زمن القراءة" و"زمن الدعوة"، فزمن الأولى زمن نفسي، قد يطول وقد يقصر، ولكنه لا يتردد كتردد ضربات المطرقة، أما زمن الثانية، فهو زمن المطرقة بالذات، لا يحسب بالطول أو بالقصر، بل بتكرار الضربات[2]؛ لذا تعين تكرار القراءة دوماً وباستمرار.

وعليه؛ فإن المنهج التساوقي الذي ينهجه محمد عابد الجابري لتقديم تعريفه الجديد لنص التنزيل الحكيم، يسعى من خلاله للتعامل مع النص القرآني وكأنه أنزل الآن[3]، بعيداً عن كل ما قيل في شأنه من تفسيرات، منذ البوادر الأولى لتأسيس أزمنة التأويل وإلى الآن، ما دام أن النص القرآني يتجرد تجرداً كلياً عن التاريخ وحيثياته؛ لأن فهمه في ضوء ما قيل من تفسيرات مرحلية، وكأنها فوق تاريخية وأنى لها ذلك!، كما هو منهج مقلدة المتقدمين، يوحي بأن النص القرآني مجرد خطاب لمرحلة تاريخية واحدة، هي مرحلة الأجيال الأولى من أجيال التلقي. ونص القرآن الحكيم دائماً وأبداً له الإمكانية المطلقة للتفاعل التوجيهي والإرشادي، لمطلق المراحل التاريخية بكل ما

---

(1) فهم القرآن الحكيم، ج.3، ص.5-372. ج.2، ص. 173.

(2) فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 184.

(3) يلاحظ أن محمد عابد الجابري أثناء تقديمه لما ارتضاه من تعريف وفهم جديد للنص القرآني، يكاد لا يستعين بنصوص السنة النبوية، وهذا في الحقيقة يعد قاسماً مشتركاً بين العديد من أرباب القراءات الجديدة للقرآن. انظر دراستنا القادمة: موقع السنة في القراءات الجديدة للقرآن الحكيم.

تحمل من مستجدات[1]. وهذه الرؤية التي ينهجها محمد عابد الجابري، تعد قاسماً مشتركاً بين العديد من أرباب القراءات الجديدة لنص القرآن، كمحمد أركون وإدريس هاني وأبو يعرب المرزوقي ومحمد شحرور وعدنان الرفاعي وغيرهم، وهذا التوجه أيضاً هو الذي وجب الانطلاق منه لتطويره والبناء عليه والدفع به قدماً، من خلال تعْديد البحوث والدراسات وتكثيرها.

ملاحظات نقدية وتكميلية

أولا. ملاحظات تكميلية-تطويرية

1. مداخل التعريف بالقرآن الحكيم

القرآن الحكيم منذ زمن نزوله وإلى مختلف أزمنة التأويل المتعاقبة، قدمت له العديد من التعاريف، بوصفه كان دائم الحضور؛ نظراً لقوته الدلالية المتعالية والمتفاعلة مع مختلف الأزمان بكل أنظمتها وآفاقها المعرفية. فمن التعريفات التي قدمت له حسب المداخل/زوايا النظر المختارة:

أ. المدخل البياني اللغوي: إذ تم النظر إلى نص القرآن الحكيم بوصفه بنية لغوية بلغت أعلى قمم البيان والتبيان البديع، إلا أنه مما يؤخذ على هذا المدخل، أنه درس لغة لسان نص وحي القرآن، في ضوء معهود نصوص لسان الكلام العربي زمن النبوة والنزول، فطمست من ثمة خصوصية وفرادة التعبير اللغوي للسان نص القرآن[2].

---

(1) ذلك على العكس تماماً لما يحمله أرباب الإعجاز العلمي في القرآن، على اعتبار أن هذا المهيع سيحول النص القرآني إلى مجرد تابع ومسوغ لما هو موجود، في حين أنه هو نص رائد متبوع، وليس تابعاً مجروراً.

(2) إذ تم حمل وصف كون "القرآن أنزل بلسان عربي مبين"، على معهود التعبير لمعهود نصوص الكلام العربي زمن النزول.

ب. المدخل التكليفي التشريعي: إذ تم النظر إلى نص القرآن الحكيم بوصفه يشتمل على العديد من الأحكام الشرعية المختلفة في النّسب[1]، إما على سبيل العموم والإجمل أو على سبيل الخصوص والتفصيل، قصد استقامة الوجود الفعلي للإنسان. وما دامت النصوص القرآنية مهما تعددت كثرة فهي محدودة، والحوادث والمستجدات البشرية لا حد لها، لذا تم تقعيد العديد من القواعد، وكذا رصد المقاصد العامة لنصوص القرآن، قصد الاحتكام إليها عند انعدام النص الصريح. إلا أنه مما يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، أنه في كثير من الأحيان، غُلّب ما تم تسطيره اجتهاداً على النص القرآني الصريح، وكأن الاجتهاد الإنساني يمكن أن يكون معياراً أعلى وأنى له ذلك!.

ج. المدخل التاريخي القصصي: إذ تم النظر إلى القرآن بوصفه نصّاً اشتمل على أخبار وقصص الأولين، والمغزى من وراء ذلك ليس هو قص ما كان كما كان، بل القصد هو التركيز في القص على ما يكون موضعاً للعبرة والدرس[2]، لذا إذا نظرت فيه تجد أنه لا يذكر الأسماء والأماكن وحيثيات الحدث. ومما يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، هو أنه بدل أن يعمد إلى كشف العبر، تجده قد توسل بالعهد القديم/التوراة، للوقوف على الحدث

---

(1) الأحكام النصية القرآنية كلها مرتبة واحدة، ما دام أنها صادرة عن اللـه تعالى وموجة إلى الإنسان، إلا أنها تختلف في النّسَب، باعتبار ما تحققه من نفع أو ضرر؛ سواء للذات أو للغير، سواء علمنا بوجود الغير أو لم نعلم به.

(2) تأمل قوله تعالى:(وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا) . [مريم. 25]. وقوله أيضاً: (أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ) . [الشعراء. 63]. وكذا سورة [التوبة. 40].

التاريخي كما هو من خلال المتوسل به، مع إغفال العبر في تعاليها المطلق المجرد.

د. المدخل التربوي الصوفي: إذ تم النظر إلى نص التنزيل الحكيم بوصفه كتاب تربية لا ينضب؛ سواء في جانب تشريع الأحكام أو قص الأخبار أو غيرهما. إلا أنه يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، أنه تم تحويل الإشارات القرآنية التربوية، إلى إيحاءات لا يفقهها حق الفقه، إلا هذا الولي أو ذلك القطب، فرسخت الوساطة البشرية من بابها الواسع[1].

ه. المدخل الإعجازي الدعوي: إذ تم التعامل مع النص القرآني بوصفه كتاباً اشتمل على عدة إشارات علمية، في مختلف مجالات حياة الإنسان، التي تعكس كون القرآن وحياً من الله تعالى، لا دخل فيه لأحد خصوصاً على مستوى الصياغة اللغوية. إلا أنه يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، أنه حوّل النص القرآني إلى تابع لما تقرره الاكتشافات العلمية الحديثة[2].

و. المدخل التزامني: إذ تم النظر إلى النص القرآني بوصفه نصاً مؤطراً بزمكان معين، وأفق ونظام معرفي محدد، يفهم بالنظر إلى ذلك، ليتم رصد التلاعبات الحاصلة به خصوصاً على مستوى الدلالات، وهذا المدخل تم تبنيه من قبل محمد أركون[3]. إلا أنه يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، أنه قد يوحي لأرباب بادئ الرأي بتاريخية النص القرآني، وهو حتماً ليس كذلك.

---

(1) انظر التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، فريد الأنصاري، دار الكلمة، المنصورة. مصر، ط.2، 2002.

(2) مواقف، ع.31، ص. 39 وما بعدها.

(3) انظر الباب السابق.

ز. المدخل التساوقي: هو الذي مشى عليه محمد عابد الجابري، ويقصد به أن يتم فهم القرآن بالسيرة النبوية والسيرة بالقرآن[1]. ومما يؤخذ على هذا المدخل في التعريف، أنه سيفرغ النص القرآني ويجرده عن مبدإ التعالي المطلق.

ومن المداخل التي تبدو أنها كفيلة باستنطاق النص القرآني بما يجانسه، تجد "المدخل الموضوعي الداخلي"، الذي ينظر إلى القرآن من خلال منظار القرآن، مع تعطيل كل القبليات؛ سواء على المستوى المنهجي أو المعرفي، حتى تتم معايرة كل شيء بالقرآن، فما وافقه قبل وإلا رفض، إذ هذا المدخل يجعل دائماً الدلالات المتوصل إليها قرآنية غير تاريخية. والمقصود به، هو أن يتم جمع النصوص القرآنية التي تتقاطع في موضوع واحد، مع استحضار سياق النص، وكذا الخصوصية القرآنية، إفراداً وتركيباً واستعمالاً ودلالة ونَفَسًا عاما. وهذا التوجه في البحث القرآني وإن كان معمولاً به عند العديد من المفكرين والعلماء المعاصرين، كمحمد باقر الصدر ومحمد الغزالي ومحمد شحرور وعدنان الرفاعي وغيرهم[2]. إلا أن المهيمن على ما هو

(1) كنا قد وقفنا عند المنهج التساوقي الذي اختاره محمد عابد الجابري في سابق هذا الفصل.

(2) انظر ما كتبه محمد باقر الصدر في مصنفه: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم، حيث عرف الاتجاه الأول بقوله: "دراسة موضوع من المواضيع القرآنية، لتحديد الإطار النظري القرآني". أما الاتجاه الثاني فقد عرفه بقوله: "تفسير آيات القرآن، آية آية، وفق ترتيب الآيات في المصحف الشريف". ص. 9-12-13. وكذا ما كتبه حسن الترابي في تفسيره المسمى ب"التفسير التوحيدي"، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2004، ص. 15 وما بعدها. وكذا ما فسر به محمد شحرور قوله تعالى:(وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) . [الفرقان. 32]. قوله أيضا: (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) . [المزمل. 3]. أن المراد ب"الترتيل" هو قراءة القرآن وتفسيره موضوعياً. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص. 197. هذا مع العلم، أنه يوجد مجموعة من المفكرين، لا يرضون المدخل الموضوعي مدخلا أمثل لقراءة كتاب الله تعالى، كأبي يعرب المرزوقي. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 200. والبعض يختار أن يتم النظر

موجود "المدخل التجزيئي"، ومقتضاه التعامل مع القرآن كنصوص معزولة عن بعضها البعض[1].

وعليه؛ فإن ما يتعين تطويره والبناء عليه والدفع به قدماً، هو "المدخل الموضوعي التوحيدي الترتيلي"، نظراً لفاعليته وجدواه؛ بحيث يكون القرآن معه ينطق نفسه بنفسه نصّاً، ولتدليل على فاعليته وجدواه، خصصنا له دراسة مستقلة بعنوان: القرآن ودلالات والمفاهيم نحو منهج توحيدي لقراءة مفاهيم نصوص القرآن. ونورد في هذا السياق بعض النماذج لتكتمل معالم صورة المنهج المتبع في هذا الموضوع، ومن ذلك:

أولا. دلالة لسان نصوص القرآن الحكيم لمفهوم الحرية

ما فتئ الإنسان منذ أن وجد، وهو يفكر ويعيد التفكير، ويبحث ويعيد البحث، ويجتهد ويجاهد ويعيد الاجتهاد والجهاد في سبيل نيل "الحرية"؛ بوصفها خِلقته الأولى

إلى القرآن كخطاب لا كنص، ومنهم: محمد أركون، كما سبق أن رأينا في الفصل السابق. ونصر حامد أبو زيد. انظر: التجديد والتحريم والتأويل، ص. 197 وما بعدها. والبعض الآخر يختار مداخل جديدة كشأن طه جابر العلواني، حيث يرى أن من المداخل التي ينبغي أن تعتمد: مدخل عالم الغيب والشهادة، مدخل العلاقة بين اللـه والإنسان والكون، مدخل التدافع بين الحق والباطل وغيرها. أفلا يتدبرون القرآن؟! معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2010، ص. 142-147.

(1) كان هو الغالب على منهجية التفسير التراثي وبعض الدراسات الحديثة؛ بحيث يتم التعامل مع نصوص كتاب اللـه تعالى كجزر معزولة ومفصولة بعضها عن بعض، في حين أنه هو عبارة عن كلمة واحدة، متصل أوله بآخره، حسب ترتيب الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد يكون ذلك أيضا حسب ترتيب النزول.

أول الأمر أولا[1]، وكونها تعكس وجوده الفردي الـذاتي ثانيـا[2]، وكونهـا أملـه المنشـود ثالثاً[3]. لذلك، تجد في كل الحضارات والمجتمعات بمختلف أنظمتها وأرضيتها المعرفية، إلا وقـد فكـرت بطـرق شـتى في مفهـوم "الحريـة"، خصوصـاً عـلى مسـتوى تحديـد ناظم دلالتها نظراً وعملاً، فهي وإن كانت قيمة إنسانية أو كونية مشتركة بين النـاس، إلا أنها مختلفة بينهم عـلى مسـتوى الدلالـة[4]. نعلـم تاريخيـاً أن الكثـير ممـن كتـب عن الركائز الدلالية لمفهوم "الحرية"؛ سواء في سياق وتـاريخ الفكـر الإسـلامي[5]، أو في

---

(1) لذلك فإن عصيان آدم نهي ربه كان بسبب تيقنه بأنه حر يفعل ما يريد. إلا أن بعد اقترافه النهـي الصريح، علم أن حرية المخلوق ليست أبداً مطلقة، لذلك شرع له النهي تعليماً. وأن فعل الإنسان الحر ليس أبداً يصيب، لذلك تعين تحمل مسؤولية الفعل المحقق. وهـذا تأويـل محمـود، مـا دام أنه لا يلغي أو يعطل الدلالة الثابتة نصاً في القرآن، بل يعززها وينشئ أسس القول الموضوعي بها.

(2) لذلك أكثر الإسلام النصي في مرحلته الأولى من وسائل تحرير العبيـد، إذ الإنسـان مـا دام أنـه عبـد بالمعنى التاريخي، فإنسانيته مفقودة، إذ أساسها "الحرية". ومن تلك الوسائل: التكفير عن الظهار، التكفير عن الحنث في اليمـين، التكفـير عـن القتـل الخطـأ، المكاتبـة، التكفـير عـن الأذى، وعمـوم التحرير لوجه اللـه تعالى كما ثبت نصاً. تأمل النصـوص القرآنيـة الآتيـة: [النسـاء. 91]. [المائـدة. 91]. [النور. 33]. [المجادلة. 3].

(3) لذلك، فإن كل أمة استعمرت في التاريخ إلا وجاهـدت بكـل الوسـائل الممكنـة لتحـرر مـن قبضـة المستعمر، إذ لا حرية مع استعمار تحت أي شعار قدم به، وقد سـميت حـرب المسـتعمر بحـرب التحرير، إدراكا منها لهذا المعنى.

(4) بهذا الاعتبار يظهر تهافت دعوى أهل التغريب والغربنة، الداعية إلى تبني دلالة مفهوم "الحريـة" في الوطن العربي والإسلامي، كما هي في المجتمع الغربي المعاصر تقليداً ولقماً.

(5) تجد: المعتزلة في مسألة القدر، ابن تيمية، طـه عبـد الـرحمان، محمـد الطـاهر بـن عاشـور، عـلال الفاسي، عبد اللـه العروي، محمد عزيز الحبابي وغيرهم.

الفكر الغربي[1]. ونحن في هذا السياق لا يهمنا تتبع ما قيل في ذلك، بل ما يهمنا حصراً هو بيان أسس دلالة مفهوم "الحرية" انطلاقاً من نصوص القرآن الحكيم[2].

---

(1) تجد: جون بول سارتر، جون جاك روسو، توماس هوبز، هنري برجسون وغيرهم.

(2) نشأ القول في مسألة الحرية في تاريخ الفكر الإسلامي، عن تأصيل النظر في إشكالية "الجبر والاختيار" على مستوى الفعل الديني التكليفي الشرعي، إذ قد انبثقت عن ذلك ثلاث تصورات عامة عن المذاهب أو المدارس الكلامية، وهي: التصور الجبري والتصور الاعتزالي والتصور الأشعري. وكل اجتهاد يستند إلى نصوص شرعية لبناء ناظم الدلالة. أما في حقل الفقه، فقد تم الحديث عن مفهوم "الحرية" في جملة أبواب فقهية، أهمها: باب الحجر عن التصورات في المعاملات المالية وغيرها. وفي باب الرق وملك اليمين ونحو ذلك. أما في حقل التصوف، فقد تم بحث مفهوم "الحرية"، باعتبارها قائمة على أمر التحرر من شهوات وزخرف الحياة الدنيا. فكانت بالتبع وجها من أوجه الزهد، خصوصاً في مراحله الأولى. إلا أن أصل القول بذلك، كان يغلّب واقع أزمنة التأصيل. لذلك، تجده تأصيلاً تاريخيا بعيداً في الغالب عن روح ونفس نص وحي القرآن. وبعد أن ظهر توجه التحديد الاصطلاحي، الذي اجتهد أهله في سبيل ضبط مفهوم "الحرية"، فقد اتجه المنهج نحو الاجتهاد في سبيل الضبط الموضوعي ما أمكن، فقد نصّ الراغب الأصفهاني على أن الحرية من الحر. والحر خلاف العبد. والحرية ضربان، الأول: من لم يجر عليه حكم الشيء. والثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشدة على المقتنيات الدنيوية، والتي يصير بسببها لصيقاً بالعبودية، لذلك قيل عبد الشهوة أذل من عبد الرق. والتحرير جعل الإنسان حراً. ويطلق التحرير على الإطلاق من أسر الحبس. ويطلق أيضاً على الحر الذي لم تسترقه الحاجة. مفردات ألفاظ القرآن. ص. 125- 126. أما الجرجاني فقد نص على أنها تعني الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة، وتكون عن رق الشهوات. وحرية الخاصة، وتكون عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق. وحرية خاصة الخاصة، وتكون عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم فيتجلي نور الأنوار. التعريفات، ص. 62. وعموم هذه التحديدات وغيرها مما لم يذكر، لا تخرج في عمومها عن التحديدات التاريخية السابقة، الفقهية والصوفية، التي قام ناظم ببيانها على ما نشأ في ظلال نص القرآن، لا على روح ونفس نص القرآن. أما أهل الفكر

تُعدّ "الحرية" مطلباً إسلامياً-إنسانياً، إذ من أقدس المقدسات الدينية وجودياً، أن يتمكن الإنسان ويتمتع بحق حرية الاختيار في مجمل تصوراته وأقواله وأفعاله، وهي حرية ضمانها مكفول شرعاً لمطلق الإنسان، وهذا يعكس حقيقةً وجهاً من أوجه

الإسلامي المعاصر، فقد غلب على حديثهم عن مفهوم الحرية في علاقتها ب"حكم" أو "حد الردة"، إذ مجملهم أكد على أن نص القرآن أقر أصل تمتيع الإنسان تجريداً ب"الحرية الدينية"، لذلك رفضوا حديث "حكم" أو "حد الردة" الثابت نصاً في السنة النبوية بدعاوى مختلفة، أو أوجدوا له تأويلاً بعيداً، هو في الغالب معنى تاريخانيا. وقد تم تفصيل ذلك كله في دراسة مستقلة بعنوان: "قراءة لنصوص الحدود الشرعية". وبعض من الغلاة المعاصرين فقد أنكروا كلية أن يكون نص القرآن أو سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، قد تناولوا الحديث عن "الحرية" بمعنى من المعاني، خصوصاً بالمعنى المنقول عن واقع الحداثة الغربية. وقول هؤلاء مجاف للحق والصواب، إذ كل المجتمعات والأمم في التاريخ الإنساني، قد عرفت بوجه من الوجوه معنى الحرية، الذي تجانس مع مقتضيات خصوصيتها. ومن العلماء المعاصرين من اجتهد في سبيل ذلك، تجد محمد الطاهر بن عاشور الذي حاول ضبط دلالة مفهوم "الحرية" بالمعنى الشرعي، فقسمها إلى حرية الاعتقاد وحرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل. وقد فصل القول في كل قسم من هذه الأقسام. انظر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص. 158-167. في نفس السياق، تناول علال الفاسي ركائز دلالة مفهوم الحرية، بوصفها خلقاً ذاتياً وشخصياً للإنسان، تتجلى آثارها في الأعمال الصادرة عن الإنسان، وليست أبداً غريزة، وجوهرها قائم أساساً على ناظم التحرير بالمعنى العام. والحرية في الإسلام معتبرة نصاً، خصوصاً ما يسمى بحق الإيمان، أو حق الاختيار الديني. وقد بين علال الفاسي في علاقة الحرية الدينية، بحديث حكم أو حد الردة، أنه لا يناقض إطلاقاً حق الاختيار الديني الثابت نصاً في القرآن. انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص. 244-251. بناء على ما تقدم، فقد لاحظت أن دلالة مفهوم الحرية مع اجتهادات المتأخرين قد توسعت أكثر مقارنة مع اجتهادات المتأخرين والمتقدمين. إلا أن القول فيها ما زال في حاجة إلى تتميم وتكميل، خصوصاً من منظور نص وحي القرآن، وهذا ما حاولنا الاجتهاد في سبيل بيانه في هذه الدراسة، من باب تبيان علمية وعملية الدلالة النصية القرآنية.

إنسانية النص الشرعي الإسلامي، إذ لا إنسان بدون حرية، ولا تشريع بدون مراعاة حرية وإرادة اختيار الإنسان؛ سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، الداخلي أو الخارجي، الذاتي أو العلائقي. والحرية بهذا المنظور، هي التي تنسجم وتتلاحم مع محاسبة ومسؤولية الإنسان المكلف-الراشد من قبل الله تعالى.

إن نصوص القرآن المتعلقة بالموضوع، يمكن أن نصوغ من خلالها المرتكزات الدلالية الآتية:.

1. يستغرب جمع من مقلدة الحداثة الغربية، لما يسمعوا قول القائل: إن القرآن قد تحدث عن "الحرية" بمعنى لم يعهدوه، بدعوى أن القرآن كتاب في الدين وليس كتاباً في "الحرية"، وكأن الدين لا حرية فيه، أو كأن الحرية لا دين فيها. فضلاً عن زعمهم أن القرآن لم يشتمل إطلاقاً على مفهوم "الحرية"[(1)]، وهو استغراب تزول أسسه لما ينظر الناظر في نص القرآن بعين البحث الموضوعي، إذ يجد أن القرآن وإن لم يشتمل على مفهوم "الحرية" حسب زعم المدعي[(2)]، إلا أنه تضمن كل ما يؤسس لمفهوم "الحرية" بمعنى لم يعهده المدعي. ذلك أن القرآن قد تضمن ثلاثة مفاهيم تعد جوهر أساس مفهوم "الحرية"، وهي:

(1) ذلك الزعم مرده إلى أنهم أرادوا أن يجدوا في نص القرآن معنى "الحرية" كما عرفها الفكر الغربي الذي قلدوه، فضيقوا على الناس بالتبع، التفكير فيها بمناظير ممكنة أخرى، وذلك هو شأن المقلد دوماً الحصر، حصر المطلق في النسبي؛ بمعنى حصر الوجود الإمكاني في الإدراك الواحد، وذلك هو "الوهم الأكبر" حقاً. ولا يتحقق الإبداع الحقيقي إلا بالتحرر من أسر التقليد المفضي إلى الإسقاط الآلي كما هو معلوم.

(2) ذلك الزعم لا يقتصر على مفهوم الحرية، بل يتعدى ليشمل مفاهيم أخرى، مثل: مفهوم العقل، مفهوم الديموقراطية، مفهوم الدولة، مفهوم المساواة، مفهوم الحداثة، مفهوم المدنية وغيرها.

أ. مفهوم الحر: يقول اللـه تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى ...) . [البقرة. 178].

يقصد بمفهوم "الحر" في هذا السياق، المقابل لمفهوم "العبد"، فإذا كان "العبد" تابعاً لمالكه متقيداً بذلك الأسر لا يبرحه، فإن "الحر" هو المتحرر منه ومن التبعية لأي إنسان آخر. إلا أن مفهوم "الحر" لا تقتصر دلالته على هذا المعنى، وإلا لكان النص تاريخانيا، لا يتعدى ليشمل ناظم التحرر من كل شيء في الوجود، ما عدا عبوديته لله تعالى ، إذ فيها تكمن حريته الحقة.

ب. مفهوم التحرير: يقول اللـه تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ) . [النساء. 91] [1].

يقصد بمفهوم "التحرير" في هذا السياق، الوسيلة التي يتم بها إخراج الإنسان من دائرة العبودية والرق للخلق، إلى دائرة "الحرية"، من خلال مجموعة من التشريعات التي شرعها نص وحي القرآن. إلا أن المفهوم ليست دلالته مقتصرة على إخراج الإنسان من كونه عبداً إلى كونه حراً، وإلا كان تاريخانياً، بل يتعدى ليشمل ناظم تحرير الإنسان من كل شيء في الوجود يسلبه حريته الخلقية طوعاً أو كرهاً.

ج. مفهوم المحرر: يقول اللـه تعالى:(إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) . [آل عمران. 35].

يقصد بمفهوم "المحرر" في هذا السياق، هو المتحرر من كل شيء في الوجود، إلا من إخلاصه وتعلقه باللـه تعالى، ربوبياً كان التعلق أو ألوهياً. إلا أن مفهوم "المحرر" لا يقتصر على هذا المعنى، بل يتعدى ليشمل ناظم التحرر القلبي والقولي

---

(1) قد تكرر مفهوم التحرير في عدة سياقات نصية قرآنية، إلا أن موضوعه واحد، هو ما سلف ذكره، تفكر في الآيات الآتية:[المائدة. 91]. [المجادلة. 3].

والفعلي من كل شيء في الوجود يسترقه طوعاً أو كرهاً، إلا من تعلقه بالله تعالى، الذي يزده تحرر على تحرر[1].

الجامع الدلالي بين هذه المفاهيم القرآنية الثلاثة، هو أنها دالة على الماهية الحقيقية لإنية "الحرية"؛ ذلك أن "الحرية" إما أن تكون وصفاً قولياً أو فعلياً، وهو المقصود بمفهوم "الحر". وإما أن تكون عملية متواصلة لتحقيق الوصف، وهو المقصود بمفهوم "التحرير". وإما أن تكون مقصداً يسعى السالك لتحقيقه على أكمل وجه وأحسن صورة، وهو المقصود بمفهوم "المحرر".

2. من أهم متجليات الحرية التي كلف القرآن نصاً بها كل الناس، تجد ما يسمى ب"حرية الاختيار الديني"[2]، بدليل قوله تعالى:

- (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ) . [البقرة. 126].
- (وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ). [يونس. 99].
- (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) . [البقرة. 256].
- (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ) . [الأنعام. 66].

---

(1) بيّن طه عبد الرحمان أن الحرية إذا كانت هي قطع أسباب الاستعباد الذي يقع فيه الفرد أو الجميع، فإن الحرية التي يتعين السعي إلى أن يتمتع الإنسان بها، ليست "حرية جزئية" تنحصر في أن يمارس جملة حقوق، وإنما هي "حرية كلية-كيانية"، تدفع عنه شيء يمكن أن يتملك ويسترق جانبا من جوانب سلوكه. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص. 263-264.

(2) يرى الطاهر بن عاشور أن "الحرية" في الإسلام ليست مقتصرة على حرية الاعتقاد، أو ما يسمى بحرية الاختيار الديني، بل تشمل أيضاً حرية التفكير وحرية القول وحرية الفعل. انظر تفصيل ذلك في: أصول النظام الاجتماعي في الإسلامي، ص. 160 وما بعدها.

– (إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ) . [الزمر. 41].

في مقابل هذه النصوص الصريحة الدلالة وغيرها مما لم يذكر[1]، يدعي المدعي أن مصنفات الحديث النبوي قد اشتملت على نص حديثي صحيح، يلغي أو يعطل الأصل الكلي لهذه النصوص القرآنية[2]، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: {من بدل دينه فاقتلوه}[3]. وتجد هذا المسلك في النظر متبعاً من قبل الكثير من أهل إعادة قراءة النص الشرعي، والقائم أساساً على إحداث التناقض بين النصوص القرآنية والنص الحديثي، لرد نص الحديث، بدعوى أن القرآن لم ينص على عقوبة المرتد في الدنيا ونحو ذلك من الدعاوى[4]. إلا أن تحقيق النظر في النص الحديثي ومقاصده، أو في العلاقة بينه وبين نصوص القرآن المتعلقة بهذه المسألة، يفضي بك إلى القول بأن لا تناقض بينهما، نظرا لما يأتي:

---

(1) من تلك النصوص القرآنية أيضاً: [الكهف. 29]. [فصلت. 45]. [ق. 45]. [الغاشية. 21-22].

(2) هؤلاء تجدهم دوماً يسلكون مسلك إحداث التناقض الوهمي الذهني بين النصوص القرآنية ونصوص السنة الثابتة، لضرب بعضها ببعض، طعناً في السنة أو تنقيصاً منها أو تزهيداً فيها، لإطلاق العنان للقول بالهوى أو بالتبعية أو بالتقليد لما عليه واقع الحداثة الغربية.

(3) الحديث أخرجه البخاري، حديث رقم.3017. 6922. 7368. وأخرجه مالك بصيغة "مَن غَير دينه فاضربوا عُنُقَه". الموطأ، كتاب الأقضية، حديث رقم.15. علق الإمام مالك شارحا بقوله: "أن من خرج من الإسلام إلى غيره، مثل الزنادقة وأشباههم، فإن أولئك إذا ظهر عليهم قتلوا، ولم يستتابوا، لأنه لا تعرف توبتهم، وأنهم كانوا يسرون الكفر، ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء ولا يقبل منهم قولهم. نفسه. للتفصيل انظر دراستنا: قراءة لنصوص الحدود الشرعية.

(4) نص القرآن على عقوبة المرتد في الآخرة في الآيات القرآنية الآتية: [البقرة. 215]. وكذا عقوبة الاستبدال في الدنيا. [المائدة. 56]. وقد فصلنا القول في تلك الدعاوى في الدراسة المشار إليها سابقاً.

أ. إن النصوص القرآنية جاءت في سياق التقرير لناظم دلالي كلي متعلق بدعوة المخالف في الدين إلى الإسلام. فاقتضى الأمر أن تكون الدعوة قائمة على ناظم "الاختيار الحر الذاتي"، إذ تكاليف الإسلام كلها وما يترتب عنها قائمة على ناظم "الاختيار الذاتي" إقراراً أو إنكاراً، قبولاً أو رفضاً. لذلك، جاءت الدعوة كلها متعلقة بأساليب القول الحسن الجميل. تأمل قوله تعالى:

- (ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) . [النحل. 125].
- (وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) . [المزمل. 10].
- (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ {21/88} لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ {22/88}) . [الغاشية. 21-22].

ب. إن النص الحديثي المتعلق ب"الردة الدينية"، قد سيق في أصله الأول الكلي مساق تقرير ما يأتي:

- إن الحرية الدينية أو الاختيار الديني؛ بوصفه حقّاً من حقوق الإنسان الثابت نصّاً، فهو وإن كان مكفولاً لكل إنسان، إلا أنه متعلق قبل الالتزام أو إبرام العهد والميثاق(1)، أما بعده، فقد جاء النص الحديثي ليُقيّد إطلاقه ويحدد عمومه. ذلك أن الحرية في أصلها الوجودي الأول كانت مقيدة ومحددة، كما تشير إلى ذلك قصة آدم عليه السلام، وإلا كانت من باب المفسدة المطلقة(2).
- إن حكم الحديث أو "حد الردة الدينية"، قد شرع من أجل صيانة حرمة وقداسة الدين من التلاعب، المفضي إلى نفي قداسته في اعتبارات الناس. وحرمة أمر العظيم لا تكون إلا عظيمة.

---

(1) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الطاهر بن عاشور، ص. 161.

(2) يأتي تأويل أكل آدم عليه السلام من الشجرة المنهي عنها في هامش لاحق.

- إن حكم الحديث أو "حد الردة الدينية"، قد روعي في أصل تشريعها حـق الأمـة لاحق الفرد. ومن الأصول العقلية المقررة، أن حق الأمة يعلوا ويتقدم عـلى حـق الفرد.
- إن حكم أو "حد الردة" على مستوى التنزيل، لا يطبـق عـلى المرتـد دينيـا، إلا إذا تحققـت شروط تطبيقـه وإلا فـلا[1]. فالحـديث إذا لـيس عـلى إطلاقـه تنـزيلاً لا تأصيلاً[2].

لذلك يمكن القول بانعدام التنـاقض بـين النصـوص القرآنيـة المقـررة لأصـل "حريـة الاختيار الديني"، والـنص الحـديثي المؤسـس لحـد "الـردة الدينيـة"؛ ذلـك أن مـن أصـول التفسير للنص الشرعي، الجمع بين النصوص الشرعية الصحيحة الصريحة، إذ قـد ثبـت أن نصوص السنة في علاقتها بنصوص القرآن، تؤدي وظائف عدة كـما هـو مقـرر في منهجيـة المعرفة الإسلامية[3].

---

(1) من تلك الشروط التي كنا قد فصلنا القول فيها في دراسة سابقة أشرنا إليهـا في الهـوامش السـالفة، نذكر منها: أن تكون الردة علانيـة، قوليـة كانـت أو فعليـة أو مـا قـام مقـامهما. أن تكـون الـردة مصحوبة بما يشوه صورة الإسـلام، أو يطعـن فيـه أو في أحكامـه ازدراء وتنقيصـاً، أو يهـدم أركـان الدين في نفوس المسلمين العاديين ويؤذي مشاعرهم ونحو ذلك.

(2) كثير من أحكام الإسلام النصي الثابتة أو القطعية، يتعين التمييز فيهـا بـين مسـتوى ثبـوت الحكـم، ومستوى تنزيله. فالخلط بينهما هو الجهل المطبق، إذ ليس كل الأحكام النصـية القطعيـة تطبـق بإطلاق؛ سواء تعلقت بالواجبات أو المحرمات أو بغيرهما.

(3) فصلت القول في ذلك مصنفات عديدة قديما وحديثاً، ومن ذلك أن السنة يمكن أن تضيف أحكامـا كلية أو جزئية ليست واردة في نص القرآن. فعقوبة المرتد وإن كانت قد ثبتت في الآخرة بـالقرآن، فهي قد ثبتت في الدنيا بالسنة.

3. الحرية وإن كانت ذاتيةً فرديةً باعتبار الفاعل، فهي غيرية اجتماعية باعتبار أثر الفعل: الإنسان بالتجريد بوصفه مخلوقاً اجتماعياً بالمعنى الخلدوني[1]، أو مستخلفاً في الكون بالمعنى القرآني[2]، فهو دوماً في علاقات مع غيره؛ نظراً لطبيعة العمران الإنساني، إذ الإنسان ناقص/ضعيف بنفسه، مكتمل/قوي بغيره من بني جنسه بتعبير ابن مسكويه[3]. فيتعين على الفاعل بالتبع، قبل الإقدام على الفعل ومباشرته؛ سواء انتمى إلى دائرة الماديات أو الرمزيات، أن يستحضر الآخر؛ سواء علم بوجوده إدراكاً أم لا، ما دام أنه يقاسمه الحياة في هذا الوجود، فيقدم من ثمة على ما هو نافع مفيد للذات وللغير، ويتجنب ما هو ضار مفسد أيضاً. يقول الله تعالى:

- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا) . [الحجرات. 11].
- (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا) . [الأحزاب. 58].
- (وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيَسُبُّواْ اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) . [الأنعام. 108].

---

(1) المقدمة، ابن خلدون، ص. 53.

(2) يقول الله تعالى: (إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاء كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ) . [الأنعام. 133]. وقوله سبحانه: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً). [البقرة. 30]. وقوله أيضاً:(وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ). [النور. 55].

(3) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق وشرح. نواف الجراح، دار صادر، بيروت. لبنان، ط. 1، 2006، ص. 28-29. وذلك ملاحظ في أحوال العمران الإنساني، وسياسات المجتمعات والدول والحضارات في علاقة بعضها بعض، لذلك أرشد التنزيل الحكيم إلى ما يمكّن من تجاوز حالات الضعف والنقص. تأمل قوله تعالى: [الحجرات. 10]. [الصف. 4].

– ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾. [النساء. 112].

4. الحرية إمكان فعلي قبلاً، تستلزم مسؤولية ومحاسبة بعْداً، إذ الفعل الإنساني الواعي لا يستقيم ولا يحقق جلب النفع-المصلحة، أو يدرأ الضرر-المفسدة، إلا باستحضار الفاعل لمبدإ المسؤولية والمحاسبة؛ سواء كانت ربانية إلهية، أو قانونية إنسانية؛ وسواء تعلقت بالدنيا أو بالآخرة، فاستشعارهما هو حقيقة الأمر الضروري، وليس فقط التقيد بهما وتطبيقهما تنزيلاً، وإلا عُدت الحرية مطلقة، مؤدية إلى الفوضى والمفسدة المطلقة. يقول الله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى {39/53} وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى {40/53} ﴾ . [النجم. 39-40]. وقوله سبحانه: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴾ . [الأنبياء. 47]. وقوله أيضاً: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءلُونَ {101/23} فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ {102/23} وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ {103/23} ﴾. [المومنون. 101-103]. وعليه؛ فإن المسؤولية والمحاسبة دوماً من جنس العمل المسبق. (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره). [الزلزلة. 8-9]. إن حرية الإنسان القولية أو الفعلية المحققة، تلزم مصدرها فردياً كان أو جميعاً تحمل المسؤولية، دون اعتبار أي علة أو ذريعة. ما دام أن من مقاصد تثبيت تحمل المسؤولية التريث أو التفكير في القول أو الفعل قبل إصداره[1]. فضلا عن رد الاعتبار الذاتي لمن تعلق به أثر القول أو الفعل، إذ كلما كانا عظيماً، كانت المسؤولية أعظم، من باب الزجر والردع. يقول الله تعالى:

– ﴿ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ . [الحج. 10].

---

(1) تأمل قوله تعالى: [الحجرات. 6]. [النساء. 93].

- (وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللـهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ). [الأنفال. 25].
- (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) . [الطور. 21].
- (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) . [المدثر. 38].

5. إن الحرية الفاعلة، أو قل، الشاهدة في المجتمع، هي التي تحتم النظر في مآلات الأفعال، أو استحضار المآلات قبل القيام بالأفعال، إذ من شأن ذلك أن يقومها باستمرار. يقول اللـه تعالى:

- (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللـهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) . [الحج. 10].
- (يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا) [النبأ. 40].

6. إن الحرية المعتبرة من منظور القرآن ليست لازمة للذات حتى في حال سوائها، بل هي دوماً متعدية بحكم وجود الإنسان الاجتماعي. إذ هي تقتضي الاجتهاد والجهاد في سبيل حفظ وتحقيق كرامة الناس وعدالة قضاياهم ومحاربة كل أشكال الظلم والتسلط الواقع عليهم من أي مصدر كان؛ ذلك أن أهل الحرية الحقة، هم حقيقة أولوا بقية من الناس[1]. يقول اللـه تعالى:

- (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللـهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا) . [النساء. 97].

(1) تدبر قوله تعالى: (فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ) . [هود. 116].

- (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللـهُ وَقَدْ جَاءكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ) . [غافر. 28].

7. إن الحرية ليست مجرد مفهوم ذهني حتى في حال كونه صحيحاً، بل تعد عملية، أو قل، مشروع تحرير للعقول من الأوهام والخرافات والأساطير، وللقول والفعل من التقليد والتبعية والإمعية ونحو ذلك. يقول اللـه تعالى:

- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللـهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا ...) .[البقرة. 170].

- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللـهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا ...). [المائدة. 104].

- (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ...) .[الزخرف. 22].

8. الحرية خلقة ربانية خلق بها الإنسان، وليست وهْباً إنسانياً، إذ إن اللـه تعالى قد خلق الإنسان (أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا) . [مريم. 67]. والخلق عبارة عن "إمكان لا وجوب فيه"؛ بمعنى أن الإنسان غير ملزم بأي شيء في الوجود إلا باختياره، ومن ثمة عدت ماهية الإنسان من الولادة إلى الموت، عبارة عن صفحة بيضاء، يسجل فيها صاحبها ما شاء، في الوقت الذي يشاء، بالطرق التي يشاء؛ بمعنى أن ماهية الإنسان على مستوى ما يصدر عنه من أقوال وأفعال واختيارات وتوجهات، غير مرهونة بأي شكل من الأشكال إلى أي شيء سابق أو لاحق إلا بالعمل الذاتي الاختياري، خصوصا على المستوى التكليف الديني الشرعي. يقول اللـه تعالى : (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) . [الأنعام. 94]. وقوله سبحانه: (وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى) . [النجم. 39]. وذلك أيضاً ما ترمز إليه قصة

آدم عليه السلام في مخالفته الأمر الإلهي، لما أكل من الشجرة المحرمة عليه، إذ لولا استشعاره بالحرية تامة غير منقوصة لما عصى[1].

9. حرية الإنسان معتبرة ما احترمت وتقيدت بالمرجعية العليا للأمة، إذ الحرية متى كانت مطلقة عدت مفسدة مطلقة، ومتى تقيدت بالحدود المرسومة من قبل المطلق/القرآن، كانت لبنةً مهمةً في صرح بناء وجود وكيان الأمة، إذ الحد دوماً يعطي المعنى. لذا فإن نص القرآن الحكيم، وإن أعطى للإنسان حرية اختيار المعتقد والدين، فإنه في المقابل حدد لها إطاراً أو عدة أطر للسعي والتحرك. ومن هذه الزاوية يعد "حد الردة" مثلاً قيداً تعين أخذه بالحسبان[2]، وإلا أضحى التلاعب بأهم مقوم من مقومات وجود الأمة لا اعتبار له، ألاَ وهو مقوم "الإيمان والدين". فضلاً عن أن "حد الردة" قد راعى الشرع الحكيم في تشريعه، مراعاة حق الأمة أو الوجود الجمعي، قبل مراعاة حق الفرد أو الوجود الذاتي. وهذا يعد وجهاً من أوجه المجتمع الفريد الذي أرسى أسسه ومعالمه الشرع الحكيم. ويتضمن "حكم الردة" أيضاً تشريعاً لخيانة العهد والميثاق؛ فالإنسان بالتجريد قبل الدخول في ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، لا أحد يكرهه على الدخول فيه[3]، وإن دخل فيه فبإرادته الحرة الذاتية، ولإعلان الدخول ينطق بالشهادة، وهي تعد عقداً أو ميثاقاً غليظاً، بين العبد والمعبود سبحانه[4]، وما دام أنه وقّعَه باختياره، فالتحلل والخروج عنه تترتب عنه عدة آثار شرعية، منها "حد الردة" وما يترتب عنه؛ وذلك حقيقة معمول به في جملة العلاقات المؤسسة على عقود بين بني الإنسان، فما بالك بالتي تكون بين الإنسان والخالق سبحانه. لكن في زمن التلاعب المطلق عد كل شيء خاضع لهوى الإنسان، الذي يتقلب تقلب عداد الزمن![5]. إن الحرية لا تعتبر إلا إذا تقيدت واحترمت المرجعية

---

(1) نص القرآن الحكيم يثبت أن سبب ذلك، وسوسة الشيطان. يقول تعالى: (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ) . [الأعراف. 20]. [طه. 117]. أما ذلك فثابت تأويلاً.

العليا للأمة، إذ هي وإن كانت مضمونة نصاً لكل الناس، إلا أنها تتقيد بها، بوصفها مرجعية مقدسة، أو مرجعية مجمعاً عليها من قبل الأمة. إذ رأي الفرد وإن كان مقدراً، إلا أنه لا يلغي مقومات الوجود الجمعي للأمة. يقول الله تعالى:

– (فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ) . [النساء. 65] [(1)].

---

(2) كثر التخاوض واللغط المفضي إلى الالتباس، في مدى ثبوت نص شرعي صحيح صريح يؤصل لحكم حد الردة، وما علاقة نصوص التنزيل المؤسسة لحرية الاختيار الديني ب"حد الردة"، وما إلى ذلك من إشكالات. في دراسة بعنوان: قراءة لنصوص الحدود الشرعية. تناولنا بالتفصيل "حد الردة"، وما يتعلق به من إشكالات وشبهات.

(3) تأمل النصوص الآيات: [البقرة. 255]. [يونس. 99]. [الكهف. 29]. [ق. 45]. [الغاشية. 21-22]. [الأنعام. 67].

(4) الشهادة لا تعكس امحاء الذات في المطلق كما يزعم البعض، بل هي تعكس حقيقة إثبات الذات القادرة على النفي والإثبات قبل أي شيء آخر. الإسلام الأخلاق والسياسة، محمد أركون، ترجمة. هاشم صالح، دار النهضة العربية، بيروت. لبنان، ط. 1، 2007، ص. 27 وما بعدها.

(5) إن التلاعب لم يعد مقتصراً على علاقة الإنسان بخالقه، بل شمل جل العلاقات بين بني الإنسان، كالعلاقة الأسرة. انظر تحليل التلاعب بهذه العلاقة في فصل بعنوان: نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه، لطه عبد الرمان، في مصنفه: روح الحداثة، ص. 99 وما بعدها.

(1) إيراد سبب نزول الآية، يمكّن من فقه مقصد وروح ونفَس الآية. روى الواحدي أن الزبير ابن العوام خاصم حاطب بن أبي بلتعة في شراج الحرة كانا يسقيان بها كلاهما، فقال النبي عليه السلام للزبير: اسق ثم أرسل إلى جارك، فغضب حاطب. وقال: يا رسول الله أن كان ابن عمتك، فتلوّن وجه رسول عليه السلام، ثم قال للزبير، اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر، فاستوفى رسول الله عليه السلام للزبير حقه، وكان قبل ذلك أشار على الزبير برأي أراد فيه سعة للأنصاري وله، فلما أحفظ الأنصاري رسول الله استوفى للزبيرحقه في صريح الحكمز

– (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) . [النساء. 59] [1].

10. الحرية تحرير وتحرر، إذ إن الإنسان الحر ليس هو الذي يفعل ما يريد في مطلق الزمكان، بكل الطرق والوسائل الممكنة والمتاحة له؛ لأن هـذا المهيـع المسـلوك قد يؤدي به الى الاستبداد أو الاستبعاد، فيصير ما اجتهد في الهـروب منـه قـد وقـع في شراكه؛ سواء وعى بذلك أم لم يع. بل الإنسان الحـر حقـاً وحقيقـةً هـو الـذي يتحـرر كيانه، فيقيه كل شيء يمكن أن يملك ويسترق جانباً من جوانـب كيانـه. إذ مـن تحـرر كيانه -أي تحرر كله-، فمن باب أولى أن يتحرر قلبه وعقله، وأن يتحرر فعله وقوله -أي أن يتحرر جزؤه-. والتحرر أو التحرير الذي يورثه مفهوم "الحرية"، مهمـة ليسـت لها نهاية تقف عندها، أو جهد مبـذول يسـتنفذها. وغنـي عـن البيـان، أنـه لا قيمـة إنسانية تحتاج إلى رمز يمثلها ومثال يجسدها من حاجة "الحرية". فمثل الإنسـان بـلا حرية كمثل الجسـد بـلا روح[2]. فتصبح الحريـة إذاً، هـي "قطـع أسـباب الاسـتعباد" ، التي بالإمكان أن يقع في حبائلها الإنسان[3]. وأسباب الاستعباد ليست محدود الصور

قال عروة: قال الزبير: واللـه ما أحسب هذه الآية أنزلت إلا في ذلك. أسـباب النـزول، ص.87. 88. صحيح البخاري، حديث رقم 4585.

(1) إيراد سبب نزول الآية، يمكن من فقه مقصد ونفس الآية. روي الواحدي عن ابن عباس أنها نزلـت في عبد اللـه بن حذافة بن قيس بن عدي لما بعثه رسـول اللــه عليـه السلام في سريـة. أسـباب النـزول، ص. 85-86. أسـباب النـزول، السـيوطي، ص. 72. صـحيح البخـاري، حـديث رقـم 4584. صحيح مسلم، حديث رقم. 1834.

(2) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمان، ص. 264.

(3) نفسه، ص. 263. انظر آثار الاستعباد المكرسة من منظور الحرية بالمعنى الغربي، في: سـؤال العمـل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضـاء. المغرب، ط. 1، 2012، ص. 168 وما بعدها. بناءً على ما سبق تأمل قوله تعالى: (ضَرَبَ اللــهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ للهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُـونَ). [الزمر. 29].

والعدد، بل هي متجددة تجدد الزمن، إذ في كل زمن أسباب استعباد الإنسان، التي تبتدأ بما هو رمزي وتنتهي بما هو مادي.

11. أساس التكليف الشرعي الحرية، إذ إن تكليف الإنسان الراشد لا يتحقق إلا بحرية المكلف في تلقي وتمثل الأحكام الشرعية النصية تحديداً، ما دام أن جوهر التكليف يقوم على أن الجزاء من جنس العمل، إن خيراً فخير، وإن شر فشر. وكلما انتفى ناظم "الحرية" عن أفعال وتصرفات المكلف، إلا وسقطت آثار التكليف، من حيث المحاسبة والمسؤولية. والنصوص القرآنية الدالة على هذا الأمر كثيرة ومتعددة، منها: قوله سبحانه: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) . [البقرة. 256]. وقوله سبحانه: (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ) . [الأنعام. 66]. وقوله عز وجل: (وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ) . [يونس. 99]. وقوله سبحانه: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللـهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ). [البقرة. 126] [1]. وقوله عز من قائل: (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) . [الكهف. 29]. وقوله سبحانه: (إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ

---

(1) تلاحظ من خلال النص أن إبراهيم عليه السلام طلب من اللـه تعالى أن يكون رزق اللـه تعالى مقصوراً على من آمن به وباليوم الآخر دون من كفر بهما. إلا أن اللـه تعالى استدرك على إبراهيم أن رزقه سبحانه عام للذي آمن وللذي كفر على حد سواء. إذ لو كان الأمر الناظم للوجود الإنساني حسب قول إبراهيم، لآمن الناس جميعاً باللـه واليوم الآخر، لا مِن منطلق الاختيار الحر، بل من منطلق الإجبار والإكراه الملجئ، المتجلي في الخوف من حرمان الرزق المفضي إلى الموت.

فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنتَ عَلَـيْهِم بِوَكِيـلٍ) . [الزمـر. 41]. وقوله أيضاً: (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ) . [ق. 45]. وقولـه تعـالى: (فَـذَكِّرْ إِنَّمَـا أَنـتَ مُـذَكِّرٌ {21/88} لَّسْـتَ عَلَـيْهِم بِمُصَـيْطِرٍ {22/88}) . [الغاشية. 21-22].

12. تفنيد ودحض التصور المخالف الوضعي أو الكتابي، إذ تأسيسه لها تجد القـرآن الحكيم يعتمد مبدأ دحْض تصوّر المخالف/المشركين تحديداً، القائم عـلى أن كـل مـا عليـه الإنسان هو من اللـه تعالى لا دخل للإنسان في ذلك، ومن ذلك قوله تعالى:

- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللـهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَـن لَّوْ يَشَاء اللـهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) . [يس. 47].
- (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللــهُ مَـا أَشْرَكْنَـا وَلاَ آبَاؤُنَـا وَلاَ حَرَّمْنَـا مِـن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَـذَّبَ الَّـذِينَ مِـن قَـبْلِهِم حَتَّـى ذَاقُـواْ بَأْسَـنَا قُـلْ هَـلْ عِنـدَكُم مِّـنْ عِلْـمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ) . [الأنعام. 148].
- (وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللـهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِـن شَيْءٍ نَّحْـنُ وَلا آبَاؤُنَـا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَـلْ عَـلَى الرُّسُـلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ) . [النحل. 35].

وكذا تفنيد تصور أهل الكتاب القائم عـلى أن الجنـة قَـدَرُ اليهـود والنصـارى دون غيرهم من المجموعات الدينية، ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

- (وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَـارَى تِلْـكَ أَمَـانِيُّهُمْ قُـلْ هَـاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) . [البقرة. 111].
- (وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْـرَاهِيمَ حَنِيفًـا وَمَـا كَـانَ مِـنَ الْمُشْرِكِينَ) . [البقرة. 135].

ولتسويغ ذلك كله، تجد القرآن يرْبط الفعْل المسؤول عنه بالاستقلال الذاتي للفاعل/الإنسان، وممّا يدل على ذك قوله تعالى:

- (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى {38/53} وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى {39/53} وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى {40/53}) . [النجم. 38-40].
- (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاء لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) . [الأنعام. 94].
- (وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا {13/17} اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا {14/17}) . [الإسراء. 13-14].

وعليه؛ فإن الحرية ليست من باب التبرع الإنساني، بل هي من باب الحقوق الممنوحة للإنسان خلقاً وعطاءً ربانياً، وهي ليست من باب العبثية أو العدمية، بل إن جوهرها قائم على تحمل مسؤولية كل ما يصدر عن الذات الفاعلة، وهي ليست مقتصرة على الفاعل فقط، بل أثرها ممتد امتداد طول وعرض الإنسان[1]، وهي ليست مطلقة بلا ضوابط، بل إن إنيتها قائمة على مراعاة الحدود المرسومة من قبل المطلق/المتعالي سبحانه، وهي ليست غاية في حد ذاتها، بل وسيلة للتحرر من كل

---

(1) جرى العرف في حياة الإنسان، أنه منتبه إلى طول حياته/عمره في الدنيا، مهمل لعرض حياته فيها. وإذا كان مقياس طول حياة الإنسان الأيام والسنون، فإن مقياس عرض حياته ما ترك من أعمال شاهدة. إذ العمل بطبيعته ليس لازماً، بل متعدياً، ليس باعتبار المسؤولية، (أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) . [النجم. 38]، وإنما باعتبار أثر الفعل، إذ هو قائم على وجود الغير. تأمل قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ) . [يس. 12].

ما ينقص من قيمة وإنسانية الإنسان. وهكذا تتكامل معاني ودلالات الحرية لترسم معـاني الفاعلية الاجتماعية الشاهدة للإنسان الحر حقيقة وواقعاً. فضـلا عـن أن الحريـة لم تكـن ولن تكون مطلقة أبداً، وإلا أفضت إلى إلغاء أو تعطيل أصلها الأول، بل هـي مقيـدة أبـداً بما تشرعه مرجعيات المجتمعات المعتبرة، وهي أيضاً ليست مجرد قول أو فعل ملقى على عواهنه، أو لحظي عابر صادر عن هذا أو ذاك من أفراد المجتمع، بل هـي تعـد في أصـلها الأول مشروع حياة تتكاثف فيه الاجتهادات والجهادات لتحقيقه على أحسن مثال ممكن في الوجـود الإنسـاني. لـذلك كلـه، وجـب أن تأخـذ هـديها الموجـه مـن مرجعيـة متعاليـة معيارية، وإلا لفقدت البوصة الموجهة نحو التمام والكمال[1].

13. تتصل بدلالة نصُـوص القـرآن لمفهـوم "الحريـة"، تنـاول دلالـة القـرآن لمفهوم "القدر"، إذ تتضمن نصـوص القـرآن العديـد مـن المفـاهيم التـي تخضـع للتقسـيم الموضـوعي الآتي: قسـم "الكـوني الوجـودي الربـوبي". وقسـم "الـديني الشرعي التكليفي"، ومراعاة ذكر أساس القراءة الموضوعية. والقدامى قد توقفـوا عند هذا الأمر، وخصوصاً ابن القيم الجوزية [ت 751هـ] حيث يقول: "فـما كـان من كوني فهو متعلق بربوبيته وخلقه. وما كان من الديني فهو متعلق بألوهيتـه وشرعه، وهو كما أخبر عن نفسه سبحانه له الخلق والأمر. فالخلق قضاؤه وقدره وفعلـه. والأمـر شرعـه ودينـه. فهـو الـذي خلـق وشرع وأمـر. وأحكامـه جاريـة على خلقه قدراً وشرعاً. ولا خروج لأحد عن حكمه الكـوني القـدري. وأمـا حكمـه الديني الشرعي فيعصيه الفجار والفسـاق. والأمـران غـير متلازمـين. فقـد يـقضي ويقدر ما لا يأمر به ولا شرعه. وقد يشرع ويأمر بما لا يقضيه ولا يقدره. ويجتمع الأمران فـيما وقـع مـن طاعـات عبـاده وإيمـانهم. وينتفـي الأمـران عـما لم يقـع من المعاصي والفسق والكفر. وينفرد القضاء الديني والحكم الشرعـي فـيما أمـر

---

(1) لذلك لا يستقيم معنى الحرية تاماً إلا ب"الدين المنزل".

به وشرعه ولم يفعله المأمور. وينفرد الحكم الكوني فيما وقع من المعاصي"[1]. وكثير من الدارسين المعاصرين لم يخرجوا في تقسيم مفهوم القدر والقضاء والإذن والحكم والقضاء ونحو ذلك عن التقسيم التراثي في الغالب[2].

نحاول في هذا السياق بسط القول في دلالة وتقسيم مفهوم "القدر"، في علاقته بمفهوم الحرية، وبيان انعكاسه على قراءة نصوص القرآن الحكيم.

يعد "القدر" من المفاهيم الإنسانية الأساسية، الذي كلما كانت المعرفة والوعي به تاماً، كانت الحركة والفعل أتم، والعكس صحيح أيضاً. وقد تناوله نص القرآن الحكيم وفق التقسيم الآتي:

القسم الأول: قسم القدر الديني الشرعي التكليفي الإلهي، وهو: عبارة عن مجموعة من الأحكام/الأوامر والنواهي الموجهة إلى مطلق الجنس الإنساني، وفق الاختيار الذاتي الحر، وهي خاضعة بالتبع، لجدلية الطاعة و المعصية، وتترتب عنها مسؤولية ومحاسبة، ما دام قد حققها المكلف اختياراً، إلا إذا كان أكره حقيقة، مثل قوله تعالى: (مَن كَفَرَ بِاللـهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ) . [النحل. 106]. تأمل نصوص القرآنية الآتية، يقول تعالى:

- (وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللـهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللـهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللـهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ {28/7} قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) . [الأعراف. 28-29].

---

(1) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، اعتنى به وراجعه: إدريس الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت. لبنان، ط 2005، ص. 389. ونفس الأمر تجده عند العديد من العلماء التأسيسيين كابن تيمية.

(2) كثيرة هي التصورات الاجتهادية التراثية التي لم يخرج عنها أهل القراءات الجديدة والمعاصرة للقرآن قيد أنملة.

- (إِنَّ اللــهَ يَأْمُرُ بِالْعَـدْلِ وَالإِحْسَـانِ وَإِيتَـاء ذِي الْقُـرْبَى وَيَنْهَـى عَـنِ الْفَحْشَـاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) . [النحل. 90].

- إذن؛ فكل ما حققه الإنسان فعلاً، فهو اختياره الذاتي، ولا علاقة لله تعالى بـذلك، إلا مستوى كونه قد مكنه مـن "قـانون الإمكـان"-تعـدد الاحـتمالات-، وتـرجيح واحد على البواقي فعل إنساني محض، فتتعلق ذات الفاعل به من بـاب "قـانون الوجوب". تأمل نصوص القرآنية الآتية، يقول تعالى:

- (وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْـدِيكُمْ وَيَعْفُـو عَـن كَثِـيرٍ) . [الشـورى. 30].

- (يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَـافِرُ يَـا لَيْتَنِـي كُنـتُ تُرَابًـا). [النبـأ. 40].

- (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللـهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) . [الحج. 10].

القسـم الثـاني: قسـم القـدر الخِلقـي الكـوني الوجـودي الربـوبي، هـو: عبـارة عـن مجموعة من القوانين والحقائق الخلقيـة الموضـوعة المطلقـة، التـي وجـدت قبـل وجـود موضوعها، وهي خاضعة لمبدأ "النفاذ"، ولا تتبدل ولا تتغير من أجل أحد، ولا يخرج عنهـا أحد أيضاً[1]. وهذا النوع مـن القـدر لا تترتـب عنـه أي مسـؤولية أومحاسـبة، مـا لم يكـن للإنسان فيه يد أو دخل. تأمل نصوص القرآن الآتية، يقول تعالى:

- (مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللـهِ يَسِيرٌ) . [الحديد. 22].

---

(1) يتعلق هذا الأمر تحديداً بقانون وسنة الخلق، تأمل النصوص الآتية: (سُـنَّةَ اللــهِ فِي الَّـذِينَ خَلَـوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللـهِ تَبْدِيلًا) . [الأحـزاب. 62]. (فَهَـلْ يَنظُـرُونَ إِلَّا سُـنَّتَ الْأَوَّلِـينَ فَلَـن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللـهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللـهِ تَحْـوِيلًا) . [فـاطر. 43]. (سُـنَّتَ اللــهِ الَّتِـي قَـدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ) . [غافر. 85].

- (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ {26/55} وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ {27/55}). [الرحمان. 26-27].
- (كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) . [آل عمران. 185].
- (يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ) . [آل عمران. 154].

بناءً على ما سلف، فإن استحضار تقسيم مفهوم "القدر" يعد أساساً لتحقيق القراءة الموضوعية التوحيدية، فمثلاً لا يستقيم منهجياً ولا موضوعياً مقابلة قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) . [النحل. 90]. بقوله سبحانه: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) . [الإسراء. 16]. فآية النحل بوصفها تعكس أمراً ونهياً تكليفيين-الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والنهي-، فهي تنتسب إلى قسم "القدر التكليفي الديني الشرعي". أما آية الإسراء بوصفها تعكس قانوناً وجودياً إنسانياً- إهلاك الله تعالى للأمم والقرى، مشروط بالفسق الذي يتقدمه الترف-، فهي إذاً تنتسب إلى قسم "القدر الكوني الخلقي الربوبي "[1]. وبالتبع، فإن التقدير الذي أقحم في آية الإسراء لا معنى له -أمرنا مترفيها

(1) من شأن هذا التقسيم لدلالات مفاهيم نصوص الوحي المنزل، أن يرفع كثيراً من التناقضات النصية والدلالية والحُكمية، التي أشغلت عقولاً وحقباً تاريخية مديدة، وولدت نظريات وأفكار فردية ذرية بعيدة عن قانون ومنطق وروح نص الوحي المنزل، ومن تلك التناقضات، التناقض الآتي: كيف أن الوحي في آيات يقرر مبدأ الحرية والاختيار الذاتي للأفعال، وفي آيات أخرى يقرر مبدأ الجبر والمصير المحتوم على المستوى الفردي والجمعي معا؟. وقد بين محمد باقر الصدر أن آية الإسراء تدرج ضمن مصادر بيان السنن التاريخية، إذ قد أسست بلغة القضية الشرطية الربط بين أمرين: تأمير الفساق والمترفين في المجتمع، وبين دمار ذلك المجتمع

بالطاعة ففسقوا-، يكون صحيحاً لو كانت الآية من آيات التكاليف الشرعية[1]. أما قول من قال في آية الإسراء أن اللـه تعالى يسخر قوماً أو قرية لفعل المعاصي، فيستحقوا عذاب اللـه وهلاكه. وكذا قول من قال إن اللـه تعالى إذا أراد بقوم خيراً أمّر عليهم خيارهم، وإذا أراد بقوم شراً أمّر عليهم شرارهم، فهما مما يعكس مفهوم "الجبر" و"الإكراه"، واللـه سبحانه منزه عن أن يجبر قوماً على أمر وهم له كل كارهون ثم يحاسبهم عليه. اللـه تعالى جَبَلَ الناس جميعاً على حب الخير وكره الشر (الفطرة)، ولم يجرهم على فعل هذا أو ذاك أبداً، وإلا انهدت مقومات التكليف الديني الراشد[2].

وانحلاله، ومتى توفر الشرط تحقق الجزاء، السنن التاريخية في القرآن، ص. 75-76. وقد بين ابن خلدون أيضاً بعض متجليات القضية الشرطية. انظر: المقدمة، ص. 169-174.

(1) بناء على التقسيم الدلالي لجملة مفاهيم الذي أقامه ابن القيم الجوزية، شفاء الغليل، ص. 389 وما بعدها.

(2) يلاحظ في تاريخ الفكر الإسلامي أن إشكال "القدر"-الجبر والاختيار-، قد تداخل في تشكله العامل السياسي أكثر من العامل النصي الشرعي أو العامل الفكري أو العامل الاجتماعي، ليس في ما يتعلق بذلك الإشكال فحسب، بل في إشكالات أخرى عديدة. مما أدى إلى أن يكون النظام الفكري تابعاً ولاحقاً لرؤية السياسة لهذا النظام أو ذاك، منذ بداية نشوء وتبلور مفهوم الدولة في التاريخ الإسلامي. بل أكثر من ذلك، أنك إذا نظرت وجدت أن دلالات النصوص الشرعية في الكليات والجزئيات معا، تابعة لمنطلقات ومبادئ المذاهب. فأضحى النص لا يفصح إلا بقدر ما تسمح له بذلك الأطر والرؤى المذهبية، بل إن النص إذا أفاد ما يخالف مسلمات المذهب، أخضع النص لعمليات التأويل، فأضحى النص بدوره تابعاً ولاحقاً للمذاهب. وهذه وتلك، من أكبر المعضلات المنهجية والمعرفية التي يتخبط ويتيه في مسالكها الفكر الإسلامي منذ زمن بعيد. وما لم يحقق النظر في كل ذلك، لم يتسن له بناء نظام فكري نسقي موضوعي وعلمي معاً.

بناء على هذا التمهيد يمكن القول: إن مفهوم "القـدر"[1] يعـد مـن المفـاهيم التـي تباينت في مقارباتها الاجتهادات قديماً وحديثاً، خصوصاً في السياق الإسلامي. والقـرآن كـما سنرى، بمنهجه الفريد الذي يتعالى عن الظرفيات، تعالي قائله سبحانه وتعـالى، قـد أعطـى دلالة واقعية وموضوعية لمفهوم القدر، سنقوم باستنباطها من النصوص القرآنية التالية:

- يقول اللـه تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُـوا مِـمَّا رَزَقَكُـمْ اللــهُ قَـالَ الَّـذِينَ كَفَـرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّـوْ يَشَـاء اللــهُ أَطْعَمَـهُ إِنْ أَنـتُمْ إِلَّا فِي ضَـلَالٍ مُّبِـينٍ). [يس. 47].
- يقول أيضاً:(وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللـهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِـن شَيْءٍ نَّحْـنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِـن قَـبْلِهِمْ فَهَـلْ عَـلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ) . [النحل. 35].
- يقول سبحانه وتعالى: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللـهُ مَـا أَشْرَكْنَـا وَلاَ آبَاؤُنَـا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّـى ذَاقُـواْ بَأْسَـنَا قُـلْ هَـلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْـمٍ فَتُخْرِجُـوهُ لَنَـا إِن تَتَّبِعُـونَ إِلاَّ الظَّـنَّ وَإِنْ أَنـتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُـونَ) . [الأنعام. 148].

يمكن أن نعتـبر مفهـوم القـدر مـن المفـاهيم الوجوديـة، المرتبطـة بوجـود وسـعي الإنسان، مطلق الإنسان، في عالم الشهادة والمادة. والفكـر الإسـلامي الكلاسـيكي إذا نظـرت تجـد أنـه قـد تنـاول المفهـوم، فانبثقـت عـن ذلـك ثـلاث توجهـات تصـورية مدرسـية، وهي: المعتزلة، الجبرية والأشاعرة. ونحـن في هـذا السـياق لا يهمنـا أن نعيـد مـا قيـل، إذ

---

(1) سيتم النظر إلى دلالة مفهوم "القدر" من زاوية علاقته بسلوك الإنسان، وبالتحديـد بوصـفه دافعـاً من دوافع السلوك الإنساني الواعي أو التكليفي.

توجد العديد من المصنفات التي تناولت ذلك، تدعيماً أو تقويماً، بل ما يهمنا هو أن نعمد إلى استخراج دلالة مفهوم القدر من النصوص القرآنية[1].

القدر هو أحد أركان الإيمان الستة، الذي كلما كانت المعرفة به تامة، كان السلوك أقوم، والعكس صحيح أيضاً. وفي أزمنة التخلف والجهل تاريخياً تتشوه دلالات المفاهيم، فتحمل ما لا تحتمله. والأمة الإسلامية مرت وتمر بأزمنة تخلف حقيقية، فانعكس ذلك سلباً على فهمها للنصوص الشرعية وكذا لمفاهيمها، إلا أن ذلك ليس بطريقة جدلية ميكانيكية. فتجد أنها قد أعطت للقدر دلالة مفادها: أن كل ما ينزل بالإنسان ويصيبه في حياته، خيراً وشراً، هو مقدر ومكتوب عليه حتماً من قبل الله تعالى قبل أن يوجد، ولا يستطيع الإنسان بالتبع الخروج عن ذلك أبداً. مستدلين بحديث عبد الله بن مسعود قال: حدثنا الصادق المصدوق قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً فيُؤمر بأربع كلمات ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد. ثم ينفخ فيه الروح..." [2].

في حين أن هذا الحديث يمكن أن يحمل دلالة لا تلغي حرية اختيار المكلف، وهي: أن الله سبحانه وتعالى ما دام أنه موصوف بكمال العلم المطلق الكاشف، فهو يخبر عن ما سيقع مستقبلاً، إذ كل ما سيقوم به الإنسان فالله يعلمه، بم يكون وكيف يكون مسبقاً، من غير أن يتضمن ذلك ذرة إجبار، ما دام أن التكليف لا ينسجم مع

(1) توجد العديد من الدراسات حول القدر، لكنك تجدها لم تخرج في الغالب عن ما قيل من قبل المدارس الكلامية الكلاسيكية، باستثناء ما قاله محمد شحرور وعدنان الرفاعي كما سنرى، وابن تيمية [ت 728هـ] قديماً، إذ يرى أن الفعل الإنساني بين قدرين، قدر إلهي يتجلى في خلق الإمكانات، وقدر إنساني يتجلى في ترجيح إمكان عن إمكانات أخرى. انظر دراستنا: الإرادة عند ابن تيمية.

(2) صحيح البخاري، حديث رقم. 3208. صحيح مسلم، حديث رقم. 2643.

الإجبار، بل يتلاحم مع حرية الاختيار في مسائل الإيمان وغيرها. والقول بأن كل ما يقوم به الإنسان لا اختيار له في ذلك، تصور مرفوض جملة وتفصيلا، لما يلي:

1. توجد العديد من النصوص القرآنية، التي تؤسس لمبدإ حرية الاختيار في كل شيء وشأن. تأمل الآيات التالية:

- يقول الله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) . [البقرة. 256].
- يقول أيضاً: (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) . [الكهف. 29].
- يقول أيضاً:(أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ) . [يونس. 99].
- يقول أيضاً: (لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ) . [الغاشية. 22].
- يقول أيضاً: (وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ) . [ق. 45].
- يقول أيضاً: (وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ) . [الأنعام. 66].

2. حرية الاختيار هي التي تنسجم مع مبدإ المسؤولية والمحاسبة، وكذا مع العدل الإلهي. تأمل الآيات التالية:

- يقول الله تعالى: (وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً) . [الإسراء. 36].
- ويقول أيضاً:(وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى {39/53} وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى {40/53}). [النجم. 39-40].
- يقول أيضا: (كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ). [الطور. 21].
- يقول أيضا: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ). [المدثر. 38].

3. القول بما يضاد ما توحي به حرية الاختيار، من شأنه أن يولد العديد من المفاهيم السقيمة، كالاتكال والتواكل[1]، وانعدام المبادرة والحركة وتحدي الصعوبات والأمل في غد مشرق ونحو ذلك.

4. لو سلمنا بكون الإنسان لا اختيار له في ما يفعله أو ما لا يفعله، لما كانت هناك حاجة إلى إرسال الرسل والأنبياء، وإنزال الكتب، فضلاً عن انعدام دور العقل أو تعطيله.

5. إذا كان كل ما عليه الناس من أحوال وأوضاع، هو من عند الـلـه تعالى وحده دون سواه، ولا دخل للناس في ذلك، فما هو منطق الحكمة والعدل الإلهي، أن تكون أحوال قوم إيجابية، وأحوال آخرين سلبية؟!.

6. قصة آدم عليه السلام، كقصة رمزية، توحي بمعنى واضح، يدعم ما نحن بصدده، وهو أن آدم عليه السلام عصى الـلـه تعالى أو خالفه، ليس لأن الشيطان وسوس له فقط، بل إن آدم أيضاً استشعر بأنه حر مختار، إن شاء فعل وإن شاء ترك. يقول الـلـه تعالى: (وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ {19/7} فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ {20/7} وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ {21/7} فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ

---

(1) الاتكال، هو: تحديد الهدف، والاعتماد على جهد الغير لتحقيقه كالوساطة. أما التواكل، فهو: تحديد الهدف دون بذل الجهد إطلاقاً، بدعوى الاعتماد على الـلـه تعالى. أما التوكل فهو: تحديد الهدف، وطلب المعونة من الـلـه تعالى، وبذل الجهد الذي يوازي أو يفوق قوة الهدف، وهو الذي حث الـلـه عليه، بوصفه ينسجم مع الحركة العامة للوجود. يقول تعالى: (وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى الـلـهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) . [الطلاق. 3].

وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَآنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ {22/7} قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ {23/7}) . [الأعراف. 19-23]. أما قول اللـه تعالى: (فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) . [البقرة. 37]. فيعني آن آدم عليه السلام، بقدر ما استشعر خطورة وسوسة الشيطان، بقدر ما يعني أيضاً أن حرية الاختيار ليست دائماً تصيب، بل هي في حاجة إلى تقويم من خارج، ويتعين أن يكون متعالياً.

7. إن الفعل ومتعلقاته لا يسجل في صحيفة الإنسان إلا بعد القيام به أولاً، والإنسان قبل القيام به، توجد أمامه العديد من الإمكانيات للقيام به لا حد لها. يقول اللـه تعالى: (هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) . [الجاثية. 29].

8. إن القول بكل ما يوحي بعدم حرية الاختيار للإنسان في فعله وسعيه في العالم المشهود، سيحول عالم الإنسان إلى مجرد عالم من عوالم دمى العرائس، الذي يحرك من قبل اللـه تعالى، جَبراً وَقَهْراً، دون إرادة ذاتية.

إن التأكيد على حرية الاختيار الإنساني، هو الذي ينسجم مع منطق التكليف، وَنَفَسِ النص الشرعي. وبالتبع، لا يوجد إطلاقاً منطق الإجبار في قانون الفعل الإنساني المنوط بالمسؤولية والمحاسبة.

بناءً على ما سبق يمكن أن نصوغ تعريفاً لمفهوم القدر، ينسجم مع حرية الاختيار الإنساني، بوصفها من مقومات الوجود والتكليف، وهو على الشكل التالي: قدرك تصنعه بنفسك؛ فقرك أو غناك، نجاحك أو اخفاقك، مكانتك الاجتماعية، تقدمك أو تخلفك. كل ذلك راجع إلى أن نسبة التحقيق، مرتبطة بنسبة الفعل والسعي في الكون. وما اختاره الإنسان وسار عليه فهو مختار في ذلك، وبالتبع، تتعلق به مسؤولية ومحاسبة؛ سواء كانت دينية، المتجلية في "قانون الالتفات"، وهو الابتعاد عن

المأمورات والتوجه صوب المنهيات، أو كانت دنيوية، المتجلية في "قانون التنقيص من الاعتبار". والله سبحانه علاقته بذلك، أنه أعطى للإنسان ومكنه من "قانون الإمكان"، والإنسان هو الذي ينبثق عنه "قانون الوجوب"؛ وذلك بترجيح إمكان على آخر، في وقت معين وبكيفية محددة[1]، وهو حقيقة الذي تترتب عنه المسؤولية والمحاسبة. تأمل النصوص القرآنية التالية، التي تحمل الإنسان مسؤولية فعله وحده، ما دام أن الفعل مما كسبت يداه دون غيره:

- يقول الله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ). [الشورى. 30].
- يقول أيضاً: (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) . [الحج. 10].
- ويقول أيضاً: (يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا) . [عم 40].

وعليه؛ فإن التعامل مع القرآن الكريم بغير مسبقات مهما كانت قيمتها الرمزية، ما عدا سنة الرسول عليه الصلاة والسلام الصحيحة، يجعل القارئ المعاصر يتوصل إلى دلالات قرآنية فريدة، تسهم في التحول الحضاري الإسلامي الشاهد، ما دام أن كل جيل من الأجيال اللاحقة ليست مهمته مقتصرة على ترديد واسترجاع ما كان من تفاعلات تاريخية مع القرآن[2]، بل هي تتحدد في تجديد التفاعل مع القرآن بنظرة جديدة، هي النظر إلى القرآن من خلال القرآن، مع الأخذ بعين الاعتبار ما ثبت نفعه

(1) الإنسان أمام ترجيح إمكان على آخر لتحقيق الوجوب، توجد أمامه ما لا نهاية من الإمكانات، سواء بالنظر إلى وقت الفعل، أو بالنظر إلى نوعيته أو غير ذلك. وكل ذلك داخل في العلم الإلهي المطلق، ولا شك أن ذلك هو الذي ينسجم مع منطق كون الإنسان عاقلاً وحراً بالخلقة في الوقت نفسه، وكلاهما يؤسسان لمنطق التكليف الديني الشرعي.

وصلاحيته من أي جهة صدر، أمن جهة الذات أو من جهة الآخر، ما دام أن الحكمة هي ضالة الباحث، أنى وجدها انتفع بها وشكر أهلها عليها وبلغها لغيره.

ثانيا. دلالة لسان نصوص القرآن الحكيم لمفهوم العلم الإلهي في علاقته بالفعل الإنساني التكليفي الشرعي

كثر الاختلاف واشتد الخلاف حول مسألة "الصفات الإلهية" في تاريخ الفكر الإسلامي، وبالتحديد في جدليات علم الكلام الكلاسيكي، بين المذاهب/الفرق الإسلامية المعترف بها والمنبوذة على حد سواء. ونحن في هذا السياق لسنا معنيين بتتبعه أو دحض بعض منه وترجيح آخر، بل ما يهمنا حصراً أن اللـه تعالى موصوف بصفة "العلم"، وتلك الصفة قد بيّن المتّصف بها سبحانه بعض معالمها في نص الوحي المنزل[1]. أما الكلام هل هي والصفات الإلهية الأخرى تشكل مع الذات الإلهية شيئاً واحداً اتصالاً، أم مختلفين انفصالاً، وهل وجدت مصاحبة للذات أم بعدها؟، فهذا من الكلام الذي يبدوا أنه لا ينبني عليه علم أو عمل نافع معتبر ذا ثقل، ما دام أن الغيب مقيد بالنص لا يتعداه إلا نادراً.

إن الإنسان قبل الفعل يمتلك العديد من الاحتمالات، واللـه تعالى قبل فعل الإنسان فعله لا يعلم مسبقاً أي احتمال يرجحه الإنسان، وإلا عد ذلك إكراهاً وإجباراً.

---

(2) المعرفة الإنسانية، حتى مع استحضار آفة التقليد الاستنساخي، سواء كان تقليداً للمتقدمين من تاريخ الذات، أو كان تقليداً للمتأخرين من تاريخ الغير، فإنها تتضمن هامشا من الإبداع، إلا أنه رهين أفق من قلدت، وكلما ضاق أفق التفكير، تلاشت معه ماهية الإبداع المعتبر، لذا لا بد من إحداث تفاعل جديد مع نص التنزيل الحكيم، ما دام أنه كتاب حي، ولا حياة له بدون شهود فاعل. أما الاكتفاء بترديد ما كان، فذلك هو الغياب المطبق عن العصر الجديد، وقد يكون ذلك أيضاً وجهاً من أوجه هجران القرآن، الذي نهى اللـه عنه في قوله تعالى: (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا) . [الفرقان. 30].

(1) سنذكر بعض الآيات الدالة على ذلك لاحقاً.

وبعد أن يفعل الإنسان فعله وفق إرادته الذاتية الحرة وبناء على ظروفه، ينتقل الفعل من قانون "الإمكان" إلى قانون "الوجوب"، أو ينتقل من دائرة علم الله الكلي الاحتمالي، إلى دائرة علم الله المُصنف. وقبل فحص هذا التصور الذي يردده الكثير من أهل القراءات الجديدة للنص القرآني نقداً وتقويماً، نقدم الممهد الآتي:

يلاحظ الناظر في نصوص الوحي المنزل، أن صفة "العلم الإلهي" يتعدد متعلقها، ونقتصر على ما يتعلق بالإنسان على مستوى الفعل تحديداً، ومما يعكس ذلك المحاور الآتية:

1. علم الله تعالى وسع كل شيء في السماوات والأرض؛ بحيث لا يخرج عنه شيء في الوجود بنوعيه الكوني والإنساني دقّ أوجلّ. ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

- (أَوَلاَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللـهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ) . [البقرة. 77].
- (وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللـهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) . [آل عمران. 29].
- (أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللـهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللـهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ) . [التوبة. 78].

2. علم الله تعالى مطابق لنفس حقيقة الأمر؛ بحيث يعد إخباراً موضوعياً وواقعياً لكل شيء مطلقاً، ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

- (عَلِمَ اللـهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا) . [البقرة. 235].
- (فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ) . [الفتح. 18].
- (عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ) . [المزمل. 20].

3. علم الله تعالى محيط بكل ما هو واقع في مطلق الزمن المستقبلي، ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

- (اللـهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ) . [الرعد. 8].

- (ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَى بِهَا صِلِيًّا) . [مريم. 70].
- (قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللـهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ) . [الأعراف. 187].

4. علـم اللــه تعـالى شـامل لمطلـق إمكانـات الجهـد الإنسـاني، في مختلـف أزمنـة التكليف، ومما يدل على ذلك قوله تعالى:

- (الآنَ خَفَّفَ اللـهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا) . [الأنفال. 66].
- (وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ). [البقرة. 184].
- (عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ) . [المزمل. 20].

5. علم اللـه تعالى فوق العلم الإنساني؛ بحيث يتنزه عن الشبيه مطلقاً، ومـما يـدل على ذلك قوله تعالى:

- (وَأَنزَلَ اللـهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَـةَ وَعَلَّمَـكَ مَـا لَـمْ تَكُـنْ تَعْلَـمُ) . [النسـاء. 113].
- (قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللـهُ) . [النمل. 65].
- (عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) . [العلق. 5].

6. علم اللـه تعالى يشمل مطلق الاحتمالات التي بالإمكـان أن يقـوم بهـا الإنسـان. والمتدبر لنصوص الوحي المتعلقة بهذا المحور، يتسنى له بناء عليها أن يـزن قـول هؤلاء السالف الذكر، ومما يدل على هذا المحور قوله تعالى:

- (وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللـهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا) . [النساء. 127].
- (وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللـهَ بِهِ عَلِيمٌ). [البقرة. 215].
- (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً) . [الإسراء. 84].
- (رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ) . [الإسراء. 25].
- (وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللـهَ يَعْلَمُهُ) . [البقرة. 270].

- (قُلْ إِن تُخْفُواْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللـهُ) . [آل عمران. 29].
- (وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ). [الشورى. 25].
- (وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ) . [القصص. 69].
- (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ) . [الأنعام. 60].
- (وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللـهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) . [البقرة. 235].

وعليه؛ فإن نصوص الوحي السالفة الذكر، دالـة عـلى حقيقتـين هـامتين، الأولى: أن علم اللـه تعالى يشمل مطلق ما يجول في نفس الإنسان وخاطره من رغبـات واحـتمالات الأفعال، فهو قبـل الفعـل يختـار مـا يشـاء مـن الاحـتمالات المتعـددة الموجـودة أصـلاً في الوجود، إلا أن كل ذلك مشمول بعلم اللـه تعالى المطلق والمحيط، واللـه بعلمه يعلم ما يختاره فلان أوفـلان كـل عـلى حـدة، مـا دام أن لـه وحـده الخلـق المطلـق[1]. الثانيـة: أن الإنسان لما يقوم بالفعل التكليفي اختياراً وتحقيقاً، يكون وفق علم اللــه تعـالى، فتترتـب عليه من ثمة مسؤولية، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. فحركة الإنسان دوماً مجالها ما خلـق اللـه تعالى، وكل ما خلق اللـه مشمول بعلمه سبحانه قبلاً وبعداً.

وعليه؛ فإن قول هؤلاء بقدر كونه مجرد رأي تحكّمي محض، ما دام أنه مجـرد عن الأدلة الموضوعية المعتبرة، بل الأدلة دالة على نقيضـه، والـنص الشرعـي الصـحيح الصريح يتنزه عن التناقض. فهو يعد مجرد رجم بالغيـب، إذ مـن أسـس قولـه، عـدم شمولية علم اللـه تعالى لما يختاره الإنسان من احتمالات، مع العلم أن اللــه خـالق

---

(1) "العلم الإلهي" شامل لمطلق اختيارات الناس؛ سواء على مستوى لحظة زمـن مـا، أو عـلى مسـتوى مطلق الزمن الأرضي. فضلاً عن أنه يشمل مطلق اختيارات الناس؛ سواء أثناء مرحلـة كونهـا دوالا، أو أثناء كونها مدلولات. و"العلم الإلهي" المجرد المسبق يتشـخص عـلى مسـتوى العلـم الكاشـف. وقد عدد ابن القيم تقدير مقادير العلم الإلهي فحصرها في خمسة. انظرها في: شفاء العليـل، ص. 15- 41.

الكل، اللـــهم إلا درءاً للقـول بـالإكراه والإجبـار، إلا أن النصـوص الصريحـة دالـة عـلى أن الفعل التكليفـي لا يكـون إلا بالاختيـار مـن متعـدد. ومـدخل القـول بـذلك لـديهم، هـو اعتمادهم على المنطق الرياضي الحديث، إذ هـم قـد فسروا العديـد مـن نصـوص القـرآن بالرياضيات الحديثة، وكأن نص الوحي مجرد نص رياضي فقط. إن الـوحي المنـزل مـا دام أنه نص، فهو الذي يتعين أن تكون له الأولوية الأولى في تأسيس التأصـيلات والتصـورات لا غير، ما دام أنه منه المبتدى وإليه المنتهى[1].

ثالثا. دلالة لسان نصوص القرآن الحكيم لمفهوم الفرد

من أهم المرتكزات التي تقوم عليها ماهية "الإنسان" في نص القرآن؛ سـواء باعتبـار العمل أو الجزاء، مفهوم "الفرد" (=الفردية، الفردانية)[2]. وقد حـدده الراغـب الأصـفهاني المفهوم؛ بوصفه الدال على الذي لا يختلط به غيره، ولا يختلط هو بغـيره، فهـو أعـم مـن الوتر وأخص من الواحد، ويجمع على "فرادى"[3]. إلا أنه جنح بدلالاته كلها نحو ما يتعلق بالــله تعالى[4]. أما الجرجاني فقد حدده بوصفه المفهوم الذي يتنـاول الشيء الواحـد دون غيره[5]. إلا أن هذا النوع من التحديد الاصـطلاحي، تجـده يتصـل أساسـاً بمـا يميـز ماهيـة الشيء عن غيره، من باب حفظ الاستقلال الماهوي الذاتي.

بناءً على هذا التسهيم الاصطلاحي، نجتهد في تقديم دلالة مفهوم "الفـرد" في نـص القرآن؛ بوصفها تندرج ضمن الدلالة الكلية، أو الناظم الدلالي الكلي السالف الذكر، ويمكن إجمال دلالته فيما يأتي:

---

(1) إن من أكبر الأعطاب التي يتخـبط فيهـا الفكـر الإسـلامي المعـاصر، نجـد عطـب "التنـاقض الجـلي الصريح"، القائم على الربط والغزل في موضع، وفكه ونقضه في موضع آخر وهكذا.

(2) بمعنى الذات أو الشعور بالاستقلال الذاتي عن الغير، المعبر عنه ب"الأنا" في مقابل "الآخر".

(3) تأمل النصوص القرآنية الآتية لاحقا.

(4) مفردات ألفاظ القرآن، ص. 392.

(5) التعريفات، ص. 118.

يطلق مفهوم "الفرد" في عموم سياقات نص القرآن، على الإنسان المكلف في دار الشهادة والعمل، الذي تنتظره مسؤولية ومحاسبة في دار الغيب والجزاء. ويعد هذا الربط بين الدارين، من أهم العُمد التربوية التي يشدد عليها القرآن بمختلف صوره[1]، ما دام أن الجزاء دوماً من جنس العمل، إن خيراً فخير، وإن شراً فشراً، من خلال التركيز على قانون أو سنة "السببية الفاعلة"[2]. تأمل قوله تعالى:

- (وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) . [الأعراف. 43].
- (وَضَرَبَ اللـهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللـهِ فَأَذَاقَهَا اللـهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ) . [النحل. 112].
- (مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ {89/27} وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {90/27}) . [النمل. 89-90].
- (مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) . [القصص. 84].

يلاحظ الناظر في نص القرآن، أنه يقدم عالم الغيب والجزاء في صورة الأمر الواقعي المحقق الوجود، من خلال ما يكثر بذكر ما يضفي عليه من "الحركة الواقعية المحسوسة الحية" بمختلف متجلياتها[3].

---

(1) تأمل النصوص القرآنية الآتية لاحقا.

(2) أو "العملية" التي تنشؤها إرادة الإنسان الحرة. عكس ما يمكن تسميته ب"السببية المطلقة"، التي قد تفضي إلى إلغاء دور الإنسان في إتيانه أفعاله التكليفية، وهي التي يقول بها أهل "الجبر"؛ سواء في صورته الصريحة أو الضمنية.

(3) الذي سماه السيد قطب بناظم "التصوير الفني في القرآن"؛ بوصفه هو القاعدة المطردة، التي تعكس صميم النسق القرآني. انظر: التصوير الفني في القرآن. وكذا: مشاهد القيامة في القرآن.

إن الفعل كلما تحقق من "الفرد"، أو أن الفعل نفسه تحقق من متعدد، فإن المسؤولية تكون متعلقة أو واقعة على كل من اقترف الفعل، بغض النظر عن الفاعل، متعدداً كان مفرداً. وتكون بالتبع المسؤولية فردية في الجوهر، وإن كانت جماعية في المظهر، ما دام أن الأساس، هو اقتراف الفعل[1]. وجملة من نصوص القرآن المتعلقة بمفهوم "الفرد"، تندرج ضمن هذا الناظم الكلي العام، ومن ذلك قوله تعالى:

- (وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا) . [مريم. 80].
- (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا) . [مريم. 95].
- (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلهِ مَثْنَى وَفُرَادَى) . [سبأ. 46].

في مقابل ذلك، ينبه القرآن إلى حقيقة وجودية قائمة على أن الإنسان ما دام أنه يولد فرداً ويعمل في الغالب فرداً، بالنظر إلى استقلال إرادته واختياره لأفعاله، فكذلك يجيء يوم البعث فرداً، ويحاسب فرداً. ويندرج ضمن هذه الدلالة العديد من النصوص القرآنية، منها قوله تعالى:

- (وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) . [الأنعام. 94].
- (لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّن نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا) . [الكهف. 48].

---

(1) يحتوي القرآن أمراً آخر متعلقاً بهذا السياق، وهو أن الفعل وإن لم يرتكبه الكل، إلا أن المسؤولية تكون جماعية تقع على الكل، ما دام أن من لم يرتكب الفعل، إما رضي بوقوعه، أو لم يسع إلى تغييره بكل وسائل التغيير المتاحة له، التي أشار إليها الرسول عليه السلام في قوله: "من رأى منكم منكراً فليُغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". صحيح مسلم، حديث رقم. 78. تأمل قوله تعالى: (وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) . [الأنفال. 25].

في هذا السياق، ينص القرآن على حقيقة نفسية ووجودية متعلقة بعالم وجود الإنسان، وهي أنه بفطرته الخِلقية، يبتغي الخلود والقوة المادية والرمزية معاً[1]، لذلك طلب زكريا عليه السلام أن لا يذره الله تعالى فرداً بلا عقب ولا أثر. ومما يندرج ضمن هذه الدلالة، تجد النصوص القرآنية الآتية، يقول الله تعالى:

- (وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ) . [الأنبياء. 89].
- (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ) . [يس. 12].

وعليه يمكن القول: إن مفهوم "الفرد" في القرآن، يعكس أهم ناظم وجودي تقوم عليه ماهية إنية وجود الإنسان الخاص، وهو "الذاتية" أو "الأنا". إلا أنه وإن كان مما خلق به الإنسان فطرياً، فقد سيجه القرآن على المستوى التكليفي بقانون المسؤولية والمحاسبة؛ لاستقامة دوره وأثره في الوجود الإنساني، الفردي والجمعي، الذاتي والغيري، الدنيوي والأخروي، وإلا لنعدم أثر أوجه العلاقة المركزية التي يشدد عليها القرآن في كثير من سياقاته النصية[2].

ثانيا. ملاحظات نقدية-تقويمية

1. **التمييز في نص القرآن بين ما هو مطلق متعالي مفارق وما هو نسبي متحيز محايث**

---

(1) بسبب هذا النزوع الفطري صدّق آدم عليه السلام وسوسة الشيطان. قال تعالى: (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى) . [طه. 120].

(2) هي العلاقة القائمة على أن الجزاء الأخروي رهين العمل الدنيوي، إذ الجزاء دوماً من جنس العمل. (وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ{8/7} وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِآيَاتِنَا يِظْلِمُونَ {9/7}) . [الأعراف.8-9]. (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ {7/99} وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ {8/99}) . [الزلزلة. 7-8].

إن التمييز الذي أقامه المتن الجابري لنص القرآن الحكيم[1]، جاء حقيقة استجابة للعطب المنهجي المتعلق بأسباب النزول، الذي نفصل القول فيه لاحقاً. ومما يستلزمه التمييز أعلاه، أن النص القرآني يعد خطاباً تاريخياً، فاعليته مقتصرة على زمكان النزول، وليست متعدية إلى ما عداه من أزمنة وأمكنة أخرى، ما دام أن النص القرآني جاء بلغة قوم معينين، بمشاكلهم وطموحاتهم وأفقهم المعرفي والوجودي. وهذا تماماً عكس ما تتضمنه العديد من النصوص القرآنية، التي تتداخل معانيها لتؤسس لناظم دلالي كلي مفاده: أن القرآن نص عالمي وإنساني، له الإمكانية الذاتية للتفاعل التوجيهي والإرشادي مع مختلف الوضعيات الإنسانية المستجدة باستمرار. وهو تقسيم يستلزم أيضاً، أن جزءاً من القرآن لا يعدوا أن يكون جزءاً من "التراث التاريخي"، الذي انقضت فاعليته بانقضاء زمانه، ما دام أن النص القرآني، هو تفاعل مع واقع وإنسان محددين بزمكان معين[2]. وعليه؛ فإذا كان الإنسان المعاصر يعيش "عصر ما بعد

---

(1) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 17.

(2) النص القرآني إن كان نصاً تاريخياً محدداً بزمكان معين، فإنه يتجرد عن ما هو تاريخي تجرداً كلياً. وبالتبع، فالقرآن ليس تراثاً ولا جزءاً من التراث، ما دام أن التراث قد ساهمت في إيجاده ظروف محددة طبعته بطابعها الخاص، عكس القرآن تماماً. هذا الذي نذهب إليه مؤيدين فيه بعض أصحاب القراءات الجديدة كعدنان الرفاعي. الحكمة المطلقة، ص. 17. وما بعدها. أما من يرى بأن القرآن إن لم يكن تراثاً فهو جزء من التراث، فذلك لا يعدوا أن يكون تقليداً قلد فيه مقلدة المتأخرين تفاعل تاريخ الغير مع نصوصهم الدينية، كنصر حامد أبو زيد والطيب التزيني وغيرهما. التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.1، 2010، ص. 79.

الرسالات"[1]، فإن أهل كل زمكان يسطرون ما به ينتظم معاشهم وأمور تجمعهم، وكأن الفكر الإنساني قادر على تأسيس ما هو متعالي متجرد عن التحيز! [2].

---

(1) مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب، دفاتر وجهة نظر، ع. 15، إشراف وإعداد المعطي منجب، 2008، مداخلة محمد شحرور، ص. 105.

(2) ما ننطلق منه أن كل ما هو إنساني تربطه روابط عديدة بظروفه الزمكانية، ولكن هذا لا يعني أن كل الفكر الإنساني الماضي ينتمي إلى "التراث الميت"، بلإن أي تراث إنساني إذا نظرت وجدت فيه ما هو مفيد ونافع إذا أحسنت قراءته، لذا تبنينا "مفهوم القطيعة الواعية مع التراث"، عكس ما يتبناه البعض من "القطيعة المطلقة"، واعتباراتهم في ذلك قد تبدو أنها موضوعية، ومنها:

- إن القرآن خطاب مباشر إلى مطلق الجنس الإنساني.
- إن التوسل بالتراث التفسيري لفهم القرآن، يجعلنا دائماً "نقرأ القرآن بعيون الموتى" بتعبير رجاء جارودي. الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب. خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس. فرنسا، ط.1، 1992، ص. 97.
- أن التعامل مع القرآن وجهاً لوجه بدون مسبقات، مع منهجية تحترم خصوصية النص القرآني، من شأنها أن تجعل القرآن دائم الشهود الإبداعي.
- أن التعامل مع القرآن في ضوء الموروث التفسيري، يجعلنا بقدر ما نحيّن النص التفسيري، نغيّب النص المفسر/القرآن. وبالتبع، يصبح المرجع ما قيل، وليس مصدر الأقاويل.

وعليه؛ فإن التقسيم الجابري يعد انزلاقاً منهجياً تأباه طبيعة وخصوصية النص القرآني، لذا تعين عدم الالتفات إليه مطلقاً، ما دام أن القرآن هو نص مطلق متعالي بمحمولاته وحامله جملة وتفصيلاً. أما كل ما نشأ في ظلال النص القرآني، فهو تاريخي، لا يتعدى في الغالب زمكانه وأفقه ونظامه المعرفي والوجودي في مختلف المجالات المعرفية[1].

2. **مرويات أسباب النزول وإمكانية إعادة ترتيب آيات نص القرآن حسب ترتيب النزول**

اعتماد منهجية التفسير الموروث على مرويات أسباب النزول، كان من باب "الاستعانة بما هو خارجيمُحَمّل"[2]، لتفسير نص من نصوص القرآن، مع علمهم بأن أغلب النصوص أنزلت لغير سبب، وكانت عندهم علاقة السبب بالآية محكومة بالقاعدة التالية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"؛ بمعنى أن السبب (الذي قد يكون سؤالاً، أو حادثة، أو فعلا...)، لا يستغرق النص النازل استغراقا كليا. ورغم أهمية أسباب النزول في منهجية التفسير، إلا أنه يلاحظ ندرة المصنفات في المجال، باستثناء ما كتبه التوحيدي والسيوطي[3].

---

(1) من هنا تبطل وجهة نظر "مقلدة المتقدمين"، الذين يحصرون جهودهم في إعادة وتكرار المنتج، وكأنه قد حقق أعلى قمم نسب الدلالة الموضوعية، ولسان حالهم يقول: "ليس في الإمكان أبدع مما كان". يقول حسين الذهبي: "ما ترك المفسرون الأوائل للأواخر من جديد...". الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، احميدة النيفر، مطبعة النجاح، الدار البيضاء. المغرب، 1997، ص. 21-22.

(2) تم تفسير القرآن قديماً وحديثاً في ضوء منهجية قائمة بالأساس على ما هو "خارجي مُحمل"، كأسباب النزول والموروث القديم وقوانين علوم الآلة التي قد يظن بأنها داخلية، لكنها حقيقة خارجية، إذ قد صيغت في ضوء نصوص عربية غير قرآنية.

(3) انظر تحديد ماهية أسباب النزول، في: أصول التفسير، ابن تيمية، ص. 52- 71.

أما اعتماد محمد عابد الجابري على أسباب-مناسبات النزول، فكان من أجل التوسل بها لإعادة ترتيب آيات القرآن الحكيم، إذ سيتم التعامل مع القرآن بوصفه "خطاباً شفهياً"، لا "نصاً مكتوبا"[1]. والاعتماد الجابري يتأطر في ضوء ما يلي:

أ. رغم كل ما قيل حول تيمة أسباب النزول، بوصفها قد دخلها الوضع والصنعة، فإن لها أهمية لا تنكر، تتجلى في:

- أن من خلالها سنتمكن من "إقامة التطابق بين نزول القرآن والسيرة النبوية"[2].
- أنها تعكس "عناصر مهمة من المعهود العربي"، فهي أوْلى "من الشعر العربي والقصص والموروث الأدبي بشكل عام"[3].

ب. سبب نزول آية من آيات القرآن الحكيم أو أكثر، هو "مجرد مناسبة لا علة في وجود المسبب"؛ بمعنى أن النص القرآني له وجود خاص حقيقي مستقل عن السبب، الذي قيل أنه نزل بسببه[4].

ج. أن من خلال الاعتماد على مرويات أسباب النزول سنجعل القرآن "معاصراً لنفسه"، بما وقع في زمنه لا قبل ولا بعد[5].

---

(1) التعامل مع القرآن بوصفه "خطابا" بدل كونه" نصاً"، تجده عند كل من: محمد أركون (إعادة كتابة النص القرآني)، ونصر حامد أبو زيد (قراءته بوصفه خطاباً)، وكذا عند محمد عابد الجابري (إعادة ترتيبه).

(2) مواقف إضاءات وشهادات، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2007، ع. 59، ص. 15.

(3) مواقف إضاءات وشهادات، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2008، ع. 71، ص. 51.

(4) نفسه، ص. 7. يقول محمد عابد الجابري: "سبب النزول لا يعني أنه الدافع أو العلة للنزول، بل هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة لحكمه عند معظمهم". نفسه، ص. 9.

(5) مواقف، ع. 59، ص. 19.

د. لذلك فأن أسباب النزول تُفرض على الباحث لسببين:

- أن القرآن الحكيم لم ينزل دفعةً واحدةً، بل نزل طيلة مدة (23 سنة). مع الأخذ بعين الاعتبار أن ما نزل ابتداءً موجود وهو الغالب.
- أن مرويات أسباب النزول "تعكس الواقع الاجتماعي والفكري لظروف الخطاب القرآني"[1].

ه. تقبل مرويات أسباب النزول في ضوء القوانين التالية:

- ألا يتعارض المعنى المحمول في سبب أو أسباب النزول، مع المعنى النصي السياقي للآية.
- أن يتوافق المعنى المحمول في سبب النزول، مع مسار السيرة النبوية المصاحبة لتكون نص القرآن.
- أن يتوافق المعنى المحمول في سبب النزول، مع المعهود الفكري والاجتماعي والاقتصادي والحضاري العربي بوجه عام[2].

رغم كل ما ذكره محمد عابد الجابري حول مرويات أسباب النزول؛ بوصفها عمدته لإعادة ترتيب آيات القرآن الحكيم، فإنه حقيقة وقع في عطب التناقض الجلي الصريح، الذي قد يحوّل جهده كما قال أحد الدارسين، إلى معْلم من "معالم الجهالات

(1) مواقف، ع.71، ص. 13.

من المداخل التي توحي بأن النص القرآني "تاريخي"، وهو حتماً ليس كذلك، تجد مدخل أسباب النزول، ومدخل الناسخ والمنسوخ، ومدخل مراعاة المعهود العربي ونحوها. وهذه المداخل بالتحديد هي التي يتوسل بها أرباب "النظرة التاريخية" إلى النص القرآني، بوصفه مرآة عاكسة لما وجد يومئذ. ويبقى السؤال في هذا السياق، هل الجابري من أصحاب النظرة التاريخية؟. وتمت الإجابة على السؤال موضوعياً في دراستنا: لسان القرآن المبين دراسة نقدية لمداخل تفسير نصوص القرآن نحو منظور لتأسيس خصوصية لسان نص القرآن.

(2) مواقف، ع.71، ص. 15-16.

والافتراءات الجابرية"، التي "تشيع الفكر الجهول والفحش الفكري"[1]، ومن متجليات التناقض الصريح:

1. إن ترتيب الآيات داخل النص القرآني كما هو معلوم "توقيفي"، وحي من الله إلى رسوله عبر جبريل عليهما السلام[2]. وبالتبع، فترتيبها حتماً خاضع لنسق وقوانين محددة، تعين كشفها. أما ترتيب النزول فهو اجتهادي "توفيقي" نسبي، ما دام أنه صادر عن الإنسان. إذاً كيف نقدم ما هو نسبي إنساني حقيقة، على ما هو إلهي/وحي مطلق حقيقة؟!.
2. أصدر محمد عابد الجابري حكماً على مرويات أسباب النزول، بأن "أغلبها موضوع"، صيغ في أزمنة التأويل المتعاقبة لتعزيز فكرة المذهب[3]. فكيف يجعل الجابري منها عمدته لإعادة ترتيب آيات القرآن الحكيم من جديد، ما دام أنه لا تتم إعادة بناء الشيء من جديد، إلا في ضوء أساس أمتن وأصح مما سبق؟.
3. إن الآيات التي وردت بشأنها أسباباً للنزول، هي قليلة العدد بالمقارنة مع كل آيات القرآن الحكيم. ففي ضوء أي ضابط تتم إعادة ترتيب الآيات التي لم ترد بشأنها أسباباً للنزول، حتى مع افتراض أن كل أسباب النزول هي صحيحة مطابقة؟.
4. يرى محمد عابد الجابري أنه من مستلزمات المنهج، عدم الاقتصار على أسباب النزول لوحدها مهما كان سندها، بالنظر إلى أنها اتصفت بثلاث صفات:

---

(1) رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم، محمد عمارة، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2011، ص. 197-200.

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 21.

(3) مواقف، ع. 71، ص. 13.

"التضارب، التضخم مع توالي الزمن (الوضع)، الأخذ مـن الإسرائيليـات"[1]، فكـف استساغ الاعتماد عليها لوحدها؟.

بناءً على ما سلف، تجد أحد الدارسين قد حكم على اجتهاد محمد عابـد الجـابري، القائم على إعادة ترتيب آيات القرآن وفق أزمنة النزول، بناء على مرويات أسباب النزول، أن الهدف منه "إزالة القداسة والوحي" عن القرآن[2]. وبـالتبع، فهـو بدعـة مسـتحدثة. في حين حكم آخران على أن ترتيب الجابري بكونه من جـنس الترتيـب الاسـتشراقي، مـأخوذ عن بلاشير ونولدكه[3].

وعليه؛ فإن اجتهاد محمد عابد الجابري أو دعوته الجديدة تلـك، لا ينطبـق عليهـا ذلك الحكم الكلي. لذلك، يمكن النظر إليها من زاويتين:

الأولى: ما دام أن ترتيب الآيات داخل المصحف هو توقيفي بالإجماع، فإن الـدعوة إلى إعادة الترتيب في ضوء مرويات أسباب النزول أو غيرها، بالمواصفات التي مـرت معنـا، فهو اجتهاد متهافت من أصله، ما دام أنه بُني على شَفَا جُرُفٍ هارٍ.

الثانية: إن دعوة محمد عابد الجـابري موضـوعية ومشروعـة، بـالنظر إلى التعـرف على منهجية القرآن في بناء تصوراته وتموجاته الداخلية أيضاً، لذا تعين البحث عـن أسـاس آخر يتم في ضوئه ذلك، ويتعين أن يكون صحيحاً متفقا عليه بين المسلمين جميعا[4].

---

(1) نفسه، ص. 11.

(2) رد افتراءات الجابري، ص. 42.

(3) الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل إلى القرآن الكريم للجابري رؤية نقديـة، عبـد السـلام البكـاري والصديق بوعلام، ص. 51.

(4) القرآن الحكيم ما دام أنه نزل طيلة مدة زمنية مقدرة بــ23 سـنة، فـإن نصـه حـتماً خضـع لنسـق ترتيبي يتناغم مع نسق معرفي محدد، وليس بالضرورة خاضعاً للمخاطب زمن النزول، كما ذهـب إلى ذلك الكثير قديماً وحديثاً، بل هو خاضع لذاتية النص المتناغمة مـع إيحـاءات مـا هـو مطلـق، زماناً ومكاناً وإنساناً. وبالتبع، فالتعرف على نسقه المعرفي، يمر عبر التعـرف عـلى قوانينـه وَنَفَسِـه الخاص به تدريجياً؛ ذلك أن الفكرة القرآنية عبارة عن لبنات متوالية ومتناغمة.

الفصل الثالث

التعريف المعاصر بالقرآن

من منظور اجتهاد محمد شحرور

الفصل الثالث
التعريف المعاصر بالقرآن
من منظور اجتهاد محمد شحرور

يقول محمد شحرور: "الكتاب بالنسبة للنبي محمد (ص): هو مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النّبي محمّد (ص) وحياً على شكل آيات وسور، وهو ما بين دفتي المُصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة النّاس، وفيه الرّسالة والنّبوة، وهو ما نطلق عليه التنزيل الحكيم". و"القرآن: هو مُجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكُم النّجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غيب المستقبل، كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار". دراسات إسلامية معاصرة (5)تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت. لبنان، الأهالي، دمشق.سورية، ط. 2008، ص. 45.

تمهيد

مدار الكلام في الفصل الثالث من الدراسة، النظر في تعريف نص التنزيل الحكيم/كتاب الله تعالى، من منظور القراءة المعاصرة لمحمد شحرور. والمسألة اليوم تتوفر على الأقل في فضاء الفكر الإسلامي والإنساني على ثلاث مقاربات؛ الأولى المقاربة التراثية المبثوثة في مختلف إنتاجات مجال علوم القرآن، ومن ارتضاها من مقلدة المتقدمين. والثانية المقاربة الاستشراقية المتضمنة في مختلف إنتاجات الكثير من مفكري الحداثة الغربية من المحدثين والمعاصرين، ومن ارتضاها من مقلدة المتأخرين. والثالثة المقاربة العربية الإسلامية المعاصرة المتضمنة في مختلف

إنتاجات الكثير من المفكرين من العالم العربي والإسلامي، ومن ارتضاها وسعى إلى تطويرها من أتباعهم ومقلديهم. وبناءً عليه؛ فإن السؤال الموضوع هو: هل محمد شحرور يقطع مع كل تلك "التركة الفكرية" جملة وتفصيلاً، ويؤسس أو يجترح مقاربة غير معهودة، ما دام أنه ينطلق من "مبدإ القطيعة المطلقة"، خصوصاً مع النظرية التراثية، أم أنه يتبنى مختلف ما هو سائد وإن كان بائداً، ما دام أنه يسلم في كثير من مقرراته بالإنتاجات الغربية المعاصرة. وإذا كان ليس كل ما هو سائد بائد، فكيف يتعامل معه، وبأي منهج تتم المقاربة والنظر؟. والإجابة على الإشكال نسقياً، نعتمد على الأمور الآتية:

في مَاهية المَقرُوء- نَص وحي القرآن

إن الناظر في متن محمد شحرور المتعلق بالمسألة أعلاه، يسلمه إلى الوقوف على عدة ملاحظات بارزة، عبارة عن محددات منهجية ومعرفية عامة، منها:

1. لم يتطرق إلى مسألة نص الوحي المنزل كتابة وتدويناً، تأصيلاً أو نقداً، كما وقف غيره من الباحثين وأطالوا وأفاضوا؛ لأنه ينطلق من أن الوحي المنزل على الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، الذي أراد الله تعالى له أن يكون عالمياً إنسانياً خاتماً ورحمةً، لا يكون إلا محفوظاً، بغض النظر عن كلية الاختلافات حول مشكلة تدوينه، وما قيل في شأنها قديماً وحديثاً[1].

(1) باستثناء توقفه عند مسألة جمع القرآن وعلاقته بالأحرف السبعة. أم الكتاب وتفصيلها، ص. 33 وما بعدها.

إذا كان القصد من وراء إعادة النظر في مسألة كتابة نص الوحي وتدوينه، التأصيل المنهجي والتاريخي، المفضي إلى تنزيهه عن مختلف صور التلاعب الإنساني به، حذفاً وانتخاباً، زيادةً ونقصاناً، كما حدث لغيره من النصوص المنزلة، فهو أمر مشروع بحثاً ونظراً. أما إذا كان القصد تكريس التصورات الاستشراقية وتثبيتها، فهو أمر غير مشروع، ما دام أن التصورات

2. لم يتوقف عند التفريق الذي أضحى مسلماً بـه في موضـوع إعـادة قـراءة الـنص الديني-القرآني، أقصد التفريق بين مفهوم "الخطاب" و"الـنص" كـما وقـف غـيره وأفاض إطالة؛ لأنه ينطلق من أن الـوحي المنـزل عـلى محمـد صـلى اللـــه عليـه وسلم، فرادته وخصوصيته تجعله ينماز عن كلية مـا كـان سـائداً؛ سـواء في زمـن النزول، أو في أي زمن من أزمنة التأويل المتعاقبة[1].
3. يتعامل محمد شحرور مع نص التنزيل الحكيم من بـاب أنـه أنـزل الآن ومـا زال غضاً طرياً أو أرضاً بكراً، بغض النظر عن مسيرته ومـا قيـل فيهـا مـن تفسـيرات وتأصيلات وتقعيدات، وإن توقـف عنـد بعـض منهـا فمـن أجـل النقـد والهـدم، المفضي إلى التجاوز والقطع كلية ليس إلا، حتى ولو كان مصدرها ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة رضي اللـه عنهم.
4. يطلق محمـد شـحرور عـلى الـوحي المنـزل عـلى الرسـول عليـه الصـلاة والسـلام والمدون في المصحف الشريف، اسم "كتاب اللـــه تعـالى"، أو "التنزيـل الحكـيم"،

الاستشراقية حكمتها ضـوابط منسـجمة مـع النصـوص الإنجيليـة والتوراتيـة، مقـتصرة عليهـا غـير متعدية إلى غيرها من مطلق النصـوص المنزلـة. مـع العلـم أن كثـيراً مـن التصـورات الاسـتشراقية وغيرها، تجد مادتهـا الأولى مبثوثـة في مصـنفات علـوم القـرآن تحديـداً. كـل ذلـك وغـيره، يحـتم الدراسة النقدية التاريخية؛ للإبقاء على ما هو حي نافع مفيد، وكنْس مـا هـو ميـت ضـار معيـق، خصوصاً ما اتصل بالنص الشرعي تحديداً.

(1) ممن توقف عند التمييز بين خطابيـة ونصـية القـرآن، تجـد محمـد أركـون ونصر حامـد أبـو زيـد وغيرهما كما تم بسط القول في ذلك في لبفصل الأول من الدراسة. والقصد مـن وراء ذلـك، إثبـات أن منهج قراءة الخطاب ليس هو منهج قراءة النص. والقول بـذلك يـفضي إلى عـدم التطـابق بـين خطاب القرآن ونص القرآن. وهو بالتبع، عائد على خصوصيته بالمصادرة التامة كما سنفصـل أكـثر. باستثناء تناول محمد شحرور لموضوع "قراءات القرآن". أم الكتاب وتفصيلها، ص. 33 وما بعدها.

أو"الوحي المنزل"؛ بوصفه عبارة عن مجموعة من الكتب/المواضيع المتلاحمة في ما بينها، والتي تشمل مختلف مجالات حياة الإنسان فردياً وجماعياً في مطلق الأزمان[1]. وبالتبع، فقد قسمه إلى موضوعين أو كتابين رئيسيين هما: "كتاب الرسالة" و"كتاب النبوة"، وهما ما سنعمل على بسطهما في ما يأتي.

5. يعد كتاب الله تعالى من منظور محمد شحرور، مجموعة من المواضيع التي أوحيت إلى محمد الرسول النبيء عليه السلام، على شكل آيات وسور، ما بين دفتي المصحف الشريف. وقد جاء كتاب الله تعالى هدى للناس كلهم جميعاً[2]. وبناءً عليه؛ فهو يحمل الطابع الإنساني/العالمي، لا الطابع العروبي/القومي. ويتعين بالتبع، أن ترى مصداقيته في مطلق الزمان في كل أنحاء العالم. فكون محمد نبياً فقد أوحي إليه "كتاب النبوة"، وهو يضم الجانب المعرفي (المادي-التاريخي). وأما كونه رسولاً فقد أوحي إليه "كتاب الرسالة"، وهو يضم الجانب التشريعي (الأوامر-النواهي). وهذا التقسيم كما يؤكد محمد شحرور، هو ما نصت عليه الآية السابعة من سورة آل عمران، حيث قسمت آيات التنزيل إلى "آيات الأحكَام/الرسَالة"، و"آيَات النُبوة/القُرآن"[3].

القسم الأول: في مَاهية كتَاب/آيات/مَوضُوع الرسَالة

1. تَعريف نُصُوص/آيَات الرسَالة

تعد آيات "الرسالة/الأحكام/الألوهية/التشريعات/أم الكتاب"، مجموعة من الأوامر والنواهي التي ترسم للمؤمن طريق السلوك العملي إلى الله تعالى، لنيل الاستقامة في

(1) الكتاب والقرآن، ص. 51-54.

(2) خصوصاً ما تعلق ب"آيات النبوة/القرآن". قابل بين آية [البقرة. 1] وأيضاً آية [البقرة. 184]. نفسه. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 45.

(3) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 36. القصص القرآني، ج.1، ص. 21.

الدنيا، والفلاح والرضى الإلهي في الآخرة؛ بحيث إنها تبين للإنسان ماذا يفعل وكيف يتجه إلى فعل الخير، وماذا يجتنب وكيف يتقي فعل الشر، باعتبار أن فعل الخير والشر صفتين ذاتيين متضادتين مرتبطتين بفعل الإنساني الواعي. وإذا عدّت من باب التشريعات التي هي مناط التكليف، فإن التقيد بها على مستوى السلوك، يعد واجباً دينياً تكليفياً اختيارياً. لذا فإن "آيات الأحكام" هي رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، التي جاءت مفرقة بين الحلال والحرام على مستوى قواعد السلوك الإنساني العملي الواعي، والتي من خلالها يتم تجسيد القضاء الإنساني الذاتي؛ بوصفه علاقة بين الإنسان والله تعالى، والإنسان وأخيه الإنسان في الوجود العيني، وهذا البعد العلائقي أطلق عليه محمد شحرور "العقل الاتصالي"[(1)]. بناءً عليه؛ فإن كل أحكام الأفعال الواردة في نص التنزيل الحكيم، بقدر اندراجها ضمن مجال نصوص الرسالة، فهي مرتبطة أيضاً بالإنسان العاقل المختار بين الفعل وعدمه، حسب الشروط الموضوعية ووعيه الذاتي وإدراكه لشروطه الموضوعية. ومن الأمثلة الدالة على هذا الأمر قوله تعالى: (لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ). [المائدة. 28]. ففعل القتل قضاء إنساني محض، ولا علاقة له بغيره أبداً، كالقدر الإلهي المحتوم، أو القانون الكوني المُلزم. ونفس الأمر ينسحب على قوله تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) . [الإسراء. 23]. وقوله أيضاً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) . [آل عمران . 130]. ونحو ذلك. والفهم الموضوعي والتنزيل الأسلم لنصوص الرسالة،

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 54. السنة الرسولية والسنة النبوية، ص. 290. الدولة والمجتمع، ص. 183-184-185. القصص القرآني، ج.2، ص. 237. المقصود "بالعقل الاتصالي": كون آيات الرسالة من التنزيل الحكيم تضع أسس علاقة صلة الإنسان مع الله تعالى، وكذا صلة الإنسان مع أخيه الإنسان، فضلاً عن أسس التشريع في الحدود. الكتاب والقرآن، ص. 445.

متوقف على حد أدنى كما يرى محمد شحرور، وهو تطوير البحث في مجال العلوم الشرعية والاجتماعية، وعموم ما يرتبط بالإنسان وأفعاله وعلاقاته[1].

وعليه؛ فإن مدار آيات الرسالة في التنزيل الحكيم، هو الإنسان وسلوكه، أمراً ونهياً، فعلاً وتركاً، وفي ذلك تتجلى طاعة الإنسان لله تعالى ولرسوله عليه الصلاة والسلام.

2. خَصَائِصُ آيَات الرسَالة

ميز متن محمد شحرور "آيات الرسالة" في مقابل "آيات النبوة" بعدة خصائص محددة لماهيتها ومضامينها ومنهج دراستها، نذكر من بينها ما يلي:

أ. الأمر بطاعة الرسول متعلق حصراً بآيات الرسالة؛ بمعنى أن مفهوم الطاعة والمعصية في علاقة المؤمن بما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام من الوحي المنزل، منحصرتين في مشمولات آيات الرسالة لا غير، فهي وحدها التي تطاع/تمتثل، وتعصى/ تخالف. والطاعة في هذا السياق على نوعين: "طاعة متصلة"؛ عندما تلتحم طاعة الرسول بطاعة الله تعالى، كأنهما طاعة واحدة، مثل قوله تعالى: (وَمَن يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ). [النور.52]. وإما "طاعة منفصلة"؛ عندما تفصل طاعة الرسول عن طاعة الله تعالى، كأنهما طاعتين مختلفتين، مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) . [النساء. 59]. فطاعة الرسول في النوع

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 412-433. إن العلوم الشرعية وإن تم الاهتمام بها بشكل لافت للنظر؛ سواء من قبل المتقدمين أو المتأخرين، فإن ذلك حقيقة كان على حساب مجالات معرفية أخرى، خصوصاً مجال العلوم الاجتماعية، التي لم تلق الاهتمام اللائق بها، نظير العلوم الشرعية قديماً وحديثاً، والأمر ينسحب على مجالات معرفية عديدة أخرى.

الأول تكون مطلقة؛ سواء في حياته أو بعد مماته. أما طاعته في النوع الثاني، فهي مقيدة بحياته فقط[1].

ب. قابلية آيات الأحكام للتبديل والنسخ والزيادة والنقصان/التحريف النصي والدلالي؛ بمعنى أن بإمكان الإنسان المخاطب بها في مطلق الأزمنة، أن يغير حقائقها ويحوّل مجراها، فيصير الحرام حلالاً والحلال حراماً، فاحتاجت إلى حفظ ومراقبة وتصديق أيضاً، ولحفظها جاءت بين آيات القرآن/النبوة، التي جاءت حاملة للوعد والوعيد والترغيب والترهيب، فضلاً عن أن القرآن جاء مصدقاً لها، بدليل قوله تعالى: (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) . [المائدة. 48]. وقوله أيضاً: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) . [آل عمران. 3] [2]. ولكونها صالحة لكل زمكان فضلاً عن عالميتها، فقد جاءت حاملة لمبدإ الاجتهاد، والاجتهاد يقتضيه الأمر الآتي: إذا كانت آيات الأحكام المفرقة بين الحرام والحلال على مستوى السلوك، محصورة مهما تعددت كثرة، فإن أفعال المكلفين ومستجداتهم متجددة دوماً لا تخضع لمبدإ الحصر، وهذا أمر مسلم به واقعاً. وكونها قابلة لمبدإ الاجتهاد فهو ليس على إطلاقه، بل إن الاجتهاد في آيات الرسالة يدور في فلك ثلاثة دوائر عامة يقيد بها، وهي أن "آيات الرسالة حدية/حدودية"؛ وبوصفها

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 550-554. إن التمييز الذي بناه محمد شحرور، قصد من خلاله أن العديد مما صدر عن الرسول يدرج ضمن ما هو تاريخاني مرحلي متحيز، غير مفارق متعالي. إذ كل شيء قاله النبي عليه السلام في أمور لم يرد ذكرها في الكتاب بتاتاً، وقال فيها هذا ممنوع وهذا مسموح؛ فمعناها أنها أحكام مرحلية وحدود مرحلية لا علاقة لها بحدود الله المطلقة؛ بمعنى أنها "اجتهادات ضمن السياق الموضوعي وقتئذ". نفسه، ص. 552-553.

(2) الدولة والمجتمع، ص. 184. إذا كان محمد شحرور ينص على أن آيات الرسالة جاء تصديقها داخلي في آيات النبوة، فإن عموم التراث التفسيري ينص على أن التصديق متعلق بما هو خارجي متضمن في نصوص أهل الكتاب كالتوراة.

كـذلك، فبإمكـان الاجتهـاد الإنسـاني أن يسـتخلص منهـا ملايـين الكتـب في بـاب التشريـع لمختلف مجالات الحياة في العالم كله، وهـي أيضاً "حنيفيـة/حركيـة المحتـوى"؛ وبوصـفها كذلك، فبإمكان الاجتهاد الإنساني أن يجد مختلـف الأحكـام لمختلـف المسـتجدات، وهـي أيضاً "مستقيمَة/ثبات النص"؛ وبوصـفها كـذلك، فهـي تحـدد للاجتهـاد الإنسـاني إطـارات للتحرك، ما دام أن الاجتهاد في هذا السياق رهين النص[1].

ج. لا إعجاز في آيات أم الكتـاب؛ بمعنـى مـا دامـت أنهـا قابلـة للتزويـر والتغيـير /التحريف، والرفض/المعصية، والامتثال/الطاعة، فهي ليست معجزة، إذ النص المعجـز هـو الذي يتضمن ما لا يستطيع الإنسان التملص من تأثيراته القهرية، كمختلف قـوانين آيـات القرآن/النبوة، مثل الموت كـما في قولـه تعـالى:(كُـلُّ نَفْـسٍ ذَآئِقَـةُ الْمَـوْتِ) . [آل عمـران. 185]. أما الأمر بالوفاء بالعقود، كما في قوله تعالى:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِـالْعُقُودِ) . [المائدة. 1]. والنهي عن أكل أمـوال النـاس بالباطـل، كـما في قولـه: (وَلاَ تَـأْكُلُواْ أَمْـوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُـونَ). [البقرة. 188]. فهذه من آيات الأحكام، وعلاقة الإنسان بها ثنائية لا واحدية، وهو أمـر دال كما يرى محمد شحرور على عدم كونها معجزة، ليسـت بـالنظر إلى إنيتهـا؛ فهـي لـو تدبرها العاقل لعلم أنها داعية إلى كل ما هو جميل-مصلحة، مبعدة عن كل ما هو قبيح-مفسدة في مطلق الأزمنة، وهذا كما هو معروف يمثـل إعجـازاً بالتعـالي والإطـلاق، بـل في علاقتها بالمكلف بها أمراً ونهياً، وتحليلاً وتحريماً، إذ قانون التكليف أساسه ذلك[2].

---

(1) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 37-38. ينص محمد شحرور عـلى ضرورة فقـه العلاقـة الجدليـة بـين بنية المجتمع أو الدولة والتشريعات الحنيفية. الدولة والمجتمع، ص. 187 – ص. 179 وما بعدها.
(2) الكتاب والقرآن، ص. 116.

د. لا تأويل لآيات التشريع/الألوهية؛ بمعنى أن نصوص التشريع من التنزيل الحكيم لا علاقة لها بمفهوم التأويل كما يحدده محمد شحرور، ما دام أنها نصوص لا تقبل الإبصار العيني النهائي على أتم صورة وأكملها، وليس لها أيضاً وجود قائم بذاته منفصل عن الإنسان، أي وجود مشخص مستقل، إذ هي أصلاً مرتبطة بالإنسان وجوداً وعدماً حسب مقتضيات السلوك الإنساني[1]. والتأويل إذاً لا يرتبط إلا بما يقبل الإبصار النهائي؛ سواء آمن به الإنسان أو كفر، وهذا متضمن في آيات النبوة، مثل: البعث والجنة والنار والطبيعة والتاريخ ونحو ذلك. يقول تعالى: (هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) . [الأعراف. 53]. وقوله سبحانه: (بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ {39/10} وَمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ {40/10}) . [يونس. 39-40]. وعليه؛ فالتأويل بناءً على نصوص القرآن يتعلق ببيان أمور البعث والآخرة، بيان منوط بالإبصار العيني، قائم على كشف الأمور على حقائقها كما هي عليه في نفس حقيقة الأمر، وكما جاء خبر الوحي بها في الدنيا،

---

(1) نفسه، ص. 103-105-158.

إن إشكال تأويل نصوص التنزيل أو بعض منها، تباينت وجهات النظر في تحديده، وتحديد النصوص القابلة له قديماً، إذ تلاحظ منذ أزمنة التأويل الأولى، اشتداد الاختلاف إلى درجة الصراع بين مختلف المذاهب/المدارس، وما زال الأمر مستمراً على حاله إلى اليوم، فمنهم من يربطه بنوع من النصوص دون تعميم (كما هو شأن الكثير، ومنهم محمد شحرور). ومنهم من يعممه على مطلق الآيات. ومنهم من يرفضه جملة وتفصيلاً، ولكل تعليلاته واستدلالاته. ولتحرير القول في الإشكال، نرجئ الأمر إلى ملاحظة آتية بعنوان: تأويل نصوص الوحي بين الإطلاق والتقييد.

فيزداد المؤمن بها في الدنيا يقيناً في الآخرة وانشراحاً، ويزداد الكافر بها في الدنيا ندماً في الآخرة وانكساراً.

هـ. آيات التشريع من التنزيل تجريدية؛ بمعنى أن رسالة محمد عليه الصلاة والسلام لا علاقة لها بما هو مرحلي تاريخاني متعلق بزمكان النزول أو مختلف أزمنة التأويل أو غيرها، أي ليست تشريعات عينية كما هو التشريع في التوراة، وهذا ما جعلها صالحة لكل زمكان، وينطبق عليها قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ). [الأنبياء. 107]. وقوله: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) . [الأعراف. 158]. وبالتبع، فالانطلاق من هذا الأمر يجعلها تشريعات مرنة مواكبة لمختلف ما يطرأ على حياة الناس في مطلق الزمكان، خصوصاً إذا استحضرنا كما يؤكد محمد شحرور، أنها جاءت في التنزيل حاملة "لطابع العموم والخصوص" على حد سواء[1].

و. الارتباط السببي بين أسباب النزول وآيات التشريع؛ بمعنى أن أسباب النزول بوصفها حوادث إنسانية سبقت نزول الوحي، متعلقة بنصوص الرسالة فقط ومستلزمة لها أيضاً، ولا علاقة لها بنصوص القرآن/النبوة[2]. فمثلاً لو لم يعبس

(1) الكتاب والقرآن، ص. 446. إلا أن مشكلة/أزمة "الفقه الإسلامي" كما يرى محمد شحرور، أنه حوّل تجريدية آيات التشريع إلى عينية مرحلية؛ وذلك بسبب ما أوغل في الربط بين آيات التشريع ومختلف أحوال شبه الجزيرة العربية إبّان القرن السادس والسابع الميلاديين. فتحول بالتبع، التشريع الإسلامي إلى تشريع متزمت متحجر. نفسه، ص. 446-575 وما بعدها.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 154. رغم "الارتباط السببي" بين الحوادث الإنسانية وآيات الرسالة، فإنه محمول على مجرد المناسبة المقترنة، لا العلة الموجبة؛ بمعنى أن لا تأثير للسبب على النازل؛ وذلك ما جعل القدامى يسطرون القاعدة الآتية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، درءاً لكل قول بالتاريخانية المقتصرة على حادث أو زمن دون غيره. في شرعية الاختلاف، ص. 50 وما بعدها. إلا أن الولع بأسباب النزول، أدى إلى الوضع حسب محمد عابد الجابري. فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 156. ج.2، ص. 29. مما جعل نصر حامد أبو زيد وغيره، يقرر أن التركيز على القاعدة السالفة، يهدر سياق الفهم الموضوعي للنص؛ بمعنى أن القاعدة يتعين أن تكون مصاغة على الشكل الآتي: "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ". مفهوم النص، ص. 102 وما بعدها.

الرسول عليه السلام في وجه عبد اللـه بن أم مكتوم، لما نزل قوله تعالى تصحيحاً وتقويماً: (عَبَسَ وَتَوَلَّى {1/80} أَن جَاءهُ الْأَعْمَى {2/80} وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَـزَّكَّى {3/80}). [عبس. 1-3]. ولو لم يكن اليهود من البغاة، لما جزاهم اللـه تعالى بتحريم ما هو حلال تشديداً جزاءً وفاقاً. يقول تعالى:(وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وِإِنَّا لَصَادِقُونَ) . [الأنعام. 146] [1]. ونفس الأمر ينسحب على باقي آيات التشريع والرسالة.

ز. لاَ حَق في آيات أم الكتاب؛ بمعنى أن الحق إما أن يكون وجودياً وهو متضمن في آيات النبوة فقط؛ بوصفه مجموعة من القوانين الوجودية الموضوعية، أو قل، من كلمات اللـه تعالى، خارج الإنسان ذاتاً ووعياً؛ سواء تعلق بعالم الشهادة أو عالم الغيب، وإما أن يكون الحق تشريعياً. إلا أن آيات الرسالة لا علاقة لها بالحق الوجودي، ما دام أنها ذاتية مرتبطة بالإنسان وجوداً وعدماً، فإذا وجد كان لها معنى موضوعياً، وإذا فني أو ضيقت دائرة حركته، لم يعد لها أو لمجملها معنى، وهذا يصدق على مجمل التكاليف[2]. ولكن ذلك لا يعني انتفاء الحق الشرعي التكليفي السلوكي، فهو متضمن فيها بوصفها أوّلاً صادرة عن اللـه الحكيم الخبير، وثانياً بوصفها

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 159.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 104-105. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 51-52.

تتضمن جلب مطلق النفع ودرإ مطلق الضرر، في مختلف مجالات حركة وفعل الإنسان.

ح. آيَات الأحكَام جَاءت منَ العرش[1]**/منَ عند اللـه تعالى؛** بمعنى ما دام أنها قابلة للتغيير والتبديل والتقليد والمحو والإثبات (يَمْحُو اللـهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ) . [الرعد. 39]. وتلازم فيها الإنزال والنزول أيضاً دفعة واحدة، فهي من عند اللـه تعالى مباشرة (وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). [الرعد. 39]. ولا علاقة لها بليلة القدر، إذ هي مرتبطة بالإنسان مع مراعاة أحواله وما يطرأ عليه، مما يستلزم التشديد أو التخفيف، مثل "تخفيف الصلاة على المؤمنين إن صح حديث الإسراء والمعراج". وهنا بالتبع، يكمن السر الأكبر في تسجيل الآيات الناسخة والمنسوخة، أو تطور التشريع في المصحف الشريف للتنبيه على هذه الحقيقة[2]. أما لو كانت من "اللوح المحفوظ"، أو من "الإمام المبين" لكانت مطلقة، ولما استطاع الإنسان الكفر بها أو مخالفتها، كما هو شأن آيات النبوة/القرآن[3].

---

(1) مجمل المصطلحات الواردة في طي الدراسة بشتى مجالات تعلقها، تقدم لها في هوامش الدرسة تعريفات بناء على متن محمد شحرور. فمفهوم "العرش" يراد به: أوامر اللـه تعالى ونواهيه، ولا يحمل معنىً مكانياً إطلاقاً. أما "الكرسي" المتعلق بالعرش فيراد به: معلومات رب العالمين. والعرش فوق الكرسي؛ إذ لا يمكن الأمر والنهي إلا في شيء يدخل ضمن معلومات الآمر والناهي. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 48.

(2) تردد رأي محمد شحرور بشأن النسخ والمنسوخ، إذ مرة ينفيه بإطلاق ويزيل كل ما يشي به في التنزيل الحكيم، ومرة أخرى يحمله على تطور التشريع. أمر راجع إلى تطور البناء النسقي لفكر محمد شحرور ليس إلا، ولا يحمل على التناقض الجلي الصريح حسب ما يبدوا.

(3) الكتاب والقرآن، ص. 159-161. مما يلاحظ على تعامل محمد شحرور مع الحديث النبوي، أنه تعامل تحكمه أمور منها: فمرة الرفض المطلق لمجمل الأحاديث النبوية. ومرة ثانية التشكيك في العديد من النصوص الحديثية الثابتة. ومرة ثالثة أن رفضه أو قبوله رهين بالموافقة أو المخالفة

ط. آيَات التشريع تَلاَزم فيها الإنـزَال والتنزيـل دُون الجَعـل؛ بمعنـى أنهـا أنزلـت ونزلت من عند اللـه تعالى مباشرة دفعة واحدة، دون مدة فاصلة بـين الإنـزال والتنزيـل؛ "فالإنزال" عبارة عن نقل المعلومة/حاملاً ومحمولاً من شكل غـير قابـل لـلإدراك الإنسـاني، إلى شـكل قابـل لـلإدراك، أي قـد دخـل بفضـل النقـل إلى مجـال المعرفـة الإنسـانية. أمـا "التنزيل" فهو نقلة موضوعية/مادية خارج الوعي الإنساني، تـم فيهـا تنزيـل الإنـزال عـلى مدى ثلاث وعشرين سنة، عن طريق جبريل إلى محمد عليهما السلام. أمـا "الجعـل" فهـو عبارة عن التغيير في الصيرورة، وهو خاص بالقرآن/آيات النبوة؛ فـالقرآن الـذي بـين أيـدينا ليس هو الذي في اللوح المحفـوظ أو الإمـام المبـين، وليسـت صـيغته اللغويـة هـي نفـس الصيغة الموجودة فيهما[1].

3. مَشمُولاَت آيَات الرسَالة

تضم آيات كتاب الرسالة حسب تصنيف القراءة المعاصرة مجموعـة مـن المواضـيع النصية، احتواها نص التنزيل الحكيم، وهي إجمالاً: "العبادات، الحدود، المحرمات، الأخلاق، أحكام وتعليمات؛ إما ظرفية مرحلية، وإما خاصة بالرسول عليه الصلاة والسلام، وإما عامة". وسيتم تفصيل كل مكوّن على حدة تفصيلاً في ما يأتي:

للتنزيل حسب فهمه. ومرة رابعة يوظفه ليقوي تصوراً من تصوراته. ولا شك أن هذا التعامل غير منهجي ولا علمي.

(1) الكتاب والقرآن، ص. 149-152-153-162-213. مما يدل على ذلك، تأمل قوله تعالى: [الزخرف.2].

أ. آيَات موضُوع العبَادات

العبادات الأربع كما هو معروف، الصلاة والزكاة والصوم والحج[1]، أهم ما يحددها أنها توقيفية من عند اللـه تعالى وحده، لا دخل للإنسان فيها إلا على مستوى الامتثال والفعل، فضلاً عن أنها تعد صلة وصل وتقرب وتعبد بين الإنسان واللـه تعالى. وقد خضعت في تاريخها منذ أن أنزلت للتطور والتبدل من دين لآخر، من باب قوله تعالى: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) . [المائدة. 48] [2]. ولا دخل للعقل فيها؛ بمعنى أنها لا تخضع للتعليل العقلي ولا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، إذ من المعلوم كما ينص محمد شحرور، أنه كلما زادت المسائل التي تحتوي على المقدمات والنتائج معاً، إلا وازداد سقوط العقل في التعلق بها. وعليه؛ فمن العبث الاجتهاد في تأسيس مقاصد/ فلسفة عقلية، على نحو ما يقتضيه المنطق والتعليل العقلي[3]؛ ذلك أنها جاءت مبينة الحالة والطريقة والنتيجة معاً. فمثلاً قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ {1/23} الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ {2/23} وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ {3/23} وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ {4/23} ..... أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ {10/23} الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {11/23}) . [المؤمنون. 1-11]. وكذا قوله تعالى: (وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) . [البقرة. 184]. وقوله أيضاً: (وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ ... أَعَدَّ اللـهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) . [الأحزاب. 35]. وقوله سبحانه: (وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

(1) من غير المعقول أن نسقط مفهوم "العبادة" بالمعنى الفقهي، على مفهوم "العبادة" بالمعنى القرآني، فتحديد العبادة في أربع هو معنى فقهي صرف ضيق، أما المعنى القرآني فإنساني واسع؛ إذ يشمل مختلف أفعال المكلف بشرط: التوحيد والإخلاص والاتباع والموافقة وتحقيق النفع ودرإ الضرر. انظر النصوص الآتية: [الذاريات. 56]. [البينة. 5]. [الحج. 75].

(2) انظر النصوص الآتية: [مريم. 30-55]. [الحج. 25].

(3) الكتاب والقرآن، ص. 488-491. الإسلام والإيمان، ص. 138 وما بعدها.

إِلَيْهِ سَبِيلاً) . [آل عمران. 97]. وقوله تعالى:(لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللـهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ {28/22} ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ {29/22}) . [الحج. 28-29]. فانطلاقاً من هذه النصوص، يلاحظ أن العبادات قد وردت مبينة النتيجة /المقصد، أما حالتها وهيئتها فقد وردت في السنة الرسولية، لذا لا داعي حسب محمد شحرور إلى تكثير البحث المقاصدي للعبادات خارج آيات العبادات، كما هو سائد منذ زمن بعيد. وما تخضع له العبادات تجد "نظرية الحدود"، كما سيتم تفصيله لاحقاً. فضلاً عن أنها تمثل كما يرى محمد شحرور في الإسلام "التقوى الفردية"؛ بمعنى أنها تخص كل فرد على حدة، ولا علاقة لها إطلاقاً بالدولة أو بالعلاقات الاجتماعية أو غيرها من العلاقات التي تحكم الوجود الإنساني[1].

ب. آيات موضوع الأخلاق

تمثل منظومة "القيم/الصراط المستقيم/الوصايا/المواعظ/الفرقان/المثل العليا"، الركن الأساس من أركان الإسلام، الذي سماه محمد شحرور "بالإحسان والعمل الصالح"[2] الذي تندرج تحته. ونظراً لكون الإنسان مرتبطاً بالإنسان، فكذلك منظومة

---

(1) نفسه. إذا كانت تلك المقررات صحيحة، فكيف نفهم مقاصد النصوص الآتية المتعلقة بالعبادات: يقول اللـه تعالى بعد ذكر أحكام الصوم: (يُرِيدُ اللـهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) . [البقرة. 185]. يقول اللـه تعالى بعد الأمر بالصلاة: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ) . [العنكبوت. 45]. وقوله أيضاً: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللـهِ وَابْنِ السَّبِيلِ) . [التوبة. 60]. أما الأحاديث المتعلقة بالباب فأكثر من أن تعد وتحصى. انظر مختلف مصنفات الحديث، كتاب الزكاة.

(2) الإسلام والإيمان، ص. 60.

الأخلاق، فهي ذات ارتباط إنساني تجريداً، وأيضاً ذات تراكم تاريخي تحديداً، ابتدأت بنوح عليه السلام، واكتملت بمحمد عليه السلام[1]. وكونها "إنسانية" فهي مما فطر الله تعالى عليه المخلوق الإنساني أزلاً وأبداً، بغض النظر عن دينه أو مرحلته الزمكانية، فهي تعد بالتبع، قانوناً روحياً اجتماعياً يربط بين بني الإنسان؛ بالنظر إلى كونهم مجموعة متلاحمة، أو قل، متآخية، لا مجموعة حيوانية متنافرة، أو قل، متصارعة، بغض النظر عن البنية الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية[2]. وبهذا الاعتبار فهي تحمل الصفة العالمية؛ نظراً لارتباطها بالإنسان تجريداً. وتحمل أيضاً صفة "الحاكمية الإلهية"؛ لكونها مرتبطة بالله تعالى وحده[3]. وما دام الإنسان ثنائي النزوع، فإن منظومة الوصايا تمثل في الإنسان الجدلية القائمة بين نزعته الحيوانية (الحق الطبيعي)، ونزعته الإنسانية (القانون الطبيعي)، فيعمل بها المخلوق الإنساني قصد تحقيق إنسانيته قدر الإمكان الاجتهادي، في سلم الارتقاء والوصول والخلاص معاً[4]. وقد قسم محمد شحرور الفرقان/الوصايا إلى قسمين:

- **قسم الفُرقَان العَام:** وهو الذي يمثل حسب محمد شحرور ما سماه "بالتقوى الاجتماعية الإنسانية العامة"[5]، أو قل، "العالمية المشتركة بين الأديان"، وخصوصاً المنزلة منها، فهي الصراط المستقيم بالنسبة لموسى، والحكمة بالنسبة لعيسى بن مريم عليهما السلام[6]. وبناءً عليه؛ فهو الحد الأدنى من الأخلاق الملزمة لمطلق الناس،

---

(1) نفسه، ص. 114. لبيان التطور الأخلاقي والقيمي المتجلي في آيات القصص القرآني تحديداً.

(2) الإسلام والإيمان، ص. 68.

(3) نفسه. الدين والسلطة، ص. 256.

(4) الدين والسلطة، ص. 256.

(5) الكتاب والقرآن، ص. 492.

(6) الكتاب والقرآن، ص. 492. من المعلوم أن الأديان المنزلة تحديداً تشترك في عدة أمور، بعض منها يتعلق بمجال العقيدة، والآخر بمجال الشريعة، والثالثة بمجال القيم، وهذه أمور كافية

لذا جاءت بصيغة النهي "لا" في سورة الأنعام [152-154]. وفي سورة الإسراء [31-39]. وقد جاء التأكيد عليها بعدة صيغ منها، صيغة التحريم (مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ) . [الأنعام. 151]. وصيغة الوصية (ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ) . [الأنعام. 151]. فضلاً عن صيغة النهي. والتأكيد محمول على إبراز الأهمية. وعددها "عشرة"، وسنختار وصية/قيمة واحدة للحديث عنها بشكل تفصيلي، وهي "وصية التوحيد وتحريم الشرك". يقول تعالى: (قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا) . [الأنعام. 151]. وفحواها: أشهد أن لا إله إلا الله، وتعد رأس الإسلام، أو رأس العقيدة. وقد ورد التنصيص عليها تفصيلاً في العديد من نصوص التنزيل الحكيم، منها قوله تعالى: (إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا) . [النساء. 116]. وقوله سبحانه : (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) . [الزمر. 65]. والشرك حسب متن محمد شحرور الذي ينطلق كعادته من قانون وأساليب اللسان العربي، جعْل شيء ما ندّاً لشيء آخر ومكافئاً له؛ سواء تعلق الأمر بدائرة الماديات أو الرمزيات. يقول تعالى: (فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ) . [البقرة. 22]. وقوله أيضاً: (ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ) . [الأنعام. 1]. والشرك المحرم على نوعين: "الشرك الظاهر/ الجلي "، أو "شرك الألوهية"، وهو تثبيت الأهواء والاعتقادات والتقاليد الجوفاء

لتأسيس الأخوة الإنسانية المشتركة، فضلاً عن ما تتضمنه الفطر الإنسانية السليمة. وقد أكد محمد عابد الجابري أن ما يمكن اتخاذه قاسماً مشتركاً بين بني آدم والعمل على ترسيخه، ما سماه أهل الأصول "بحفظ الضروريات الخمس". مواقف، ع. 59، ص. 30 وما بعدها. مع العلم أنها ليست محصورة في خمس، إذ تحديدها في خمس تأسس عن استقراء غير تام للنصوص الشرعية، فضلاً عن أن تحديدها في خمس توافق مع متطلبات ضرورات الاجتماع وقتئذ، وقد اجتهد اليوم الكثير في إضافة ضرورات أخرى غير معهودة ولا مألوفة في اجتهادات المتقدمين.

الباطلة، أو قل، الفاسدة، كعبادة الأصنام واتباع الأهواء والاعتقاد بكون الأموات يصدر عنها ما ينفع ويضر. يقول تعالى: (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى) . [الزمر. 3]. وقوله سبحانه: (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ) . [الجاثية. 23]. وقوله أيضاً: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ). [الزخرف. 22]. والنوع الثاني: "الشرك الباطن/الخفي"، أو "شرك الربوبية"، وهو تثبيت مظاهر الطبيعة وحركة التاريخ عند مرحلة معينة، والاعتقاد بثبات الأشياء والظواهر الطبيعية. يقول تعالى: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ). [يوسف. 106]. وقوله سبحانه:(فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي ...) . [الأنعام. 77-79] [1]. وعليه؛ فإن عرب زمن النزول حسب محمد شحرور، كانوا من المشركين ولم يكونوا من الكافرين، ما دام أن الشرك لسان حال وقناعة وطاعة، فقد أضفوْا صفة الثبات على ما هو متحرك، أو قل، متغير دوماً، حسب أفق التفكير وقتئذ، ومرحلة التطور العقلي وصفته زمانئذ، ولم يأخذوا بعين الاعتبار ظاهرة التطور، أو كما نص محمد شحرور "التسبيح" أو "الجدل

---

(1) إن إبراهيم عليه السلام يعد أب الإنسانية جمعاء؛ بمعنى أنه قد وضع لها منهجاً ذا أسس علمية موضوعية؛ ويتجلى ذلك في نقطتين أساسيتين هما: الأولى: إن إبراهيم رسخ منهجاً قائماً على النظر والملاحظة، قبل بناء الأفكار والتصورات نسقياً، كما في قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ {75/6} فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ {76/6} فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ ... فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ ... إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) . [الأنعام. 75-79]. والثانية: إن إبراهيم وضع أيضاً منهجاً قائماً على قانون التجربة، كما في قوله تعالى:(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ ...) . [البقرة. 260].

الداخلي"[1]، الذي يعكس شكل الوجود المادي المتحرك، أو قل، المتطور دوماً؛ وكونهم كذلك، فقد تجلى النوع الأول من الشرك في الوثنية. والنوع الثاني في الثبات على الوضع القبلي والعشائري. وعليه؛ فإذا كان الشرك المحرم في علاقة الإنسان بما يحيط به قائم على إضفاء صفة على ما هو متحرك خلقة في الكون، فإن التوحيد قائم بدوره على التطور، ومراعاة قانون التغير والصيرورة[2].

- **قسم الفُرقَان الخَاص:** فهو الذي جاء به محمد عليه الصلاة والسلام وحده، وقد ورد بصيغة خبرية في عدة سور، كسورة الفرقان والحجرات وغيرهما، وعدده ما يربوا عن الخمسين. ويعد من منظور القراءة المعاصرة تتميماً وإضافة للفرقان العام، من باب الارتقاء والسمو بالإنسان في الرسالة الخاتمة إلى مرتبة "أئمة المتقين". يقول تعالى: (يِا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) . [الأنفال. 29]. وقوله سبحانه: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا) . [الفرقان. 74] [3]. وسنختار وصية/قيمة واحدة لبيانها بشكل مفصل، وهي المتضمنة في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا). [الفرقان. 73]./"النَّظرة الحَية في الآيات الكونية"، فهي قيمة تعكس حسن منهج التعامل مع آيات الربوبية الرحمانية، المتجلية في مختلف الظواهر الطبيعية في الكون المنشور، ومن خلالها يتجلى ما سماه محمد شحرور "بجدل الأضداد"، المُعبر

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 493-501. الإسلام والإيمان، ص. 61-93.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 494. 496.

(3) الإسلام والإيمان، ص. 65 وما بعدها. الكتاب والقرآن، ص. 523. وفي هذا السياق يفهم قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "بعثت لأتمم حُسن الأخلاق". أخرجه مالك في الموطأ، كتاب حسن الأخلاق، حديث رقم. 8. وإن كان محمد شحرور لا يلتفت إلى الحديث النبوي إلا نادراً، نظير غيره من المفكرين المعاصرين، مع اختلاف في التعليلات. الإسلام والإيمان، ص. 60.

عنه "بالآيات الرحمانية"[1]. فسورة الجاثية مثلاً حدد التنزيل الحكيم من خلالها ثلاث مستويات تعكس منهج تراتب التعامل مع الآيات الرحمانية، وهي: المستوى الأول العام: وهو عبارة عن الظواهر الطبيعية المبثوثة في الوجود المادي كله، المنظور وغير المنظور. (إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ). [الجاثية.3]. وتصديقها بعد النظر فيها، يعد من أركان الإيمان المعلل. (لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ) . [الجاثية. 3]. المستوى الثاني الخاص الأول: وهو عبارة عن ظواهر الحياة العضوية كالخلق والحياة والموت والبعث ونحوها.(وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ) . [الجاثية. 4]. وقد جعلها التنزيل الحكيم في مستوى يقيني؛ لكونها ألصق بالإنسان من غيرها. (لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ) . [الجاثية. 4]. المستوى الثالث الخاص الثاني: وهو عبارة عن ظواهر طبيعية غير عضوية، كالليل والنهار والأمطار والرياح ونحوها.(وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاء مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ) . [الجاثية. 5]. وقد جعلها الله تعالى في مستوى عقلي؛ لأنها قائمة على منطق المقدمات والنتائج، وبالإمكان تقليدها وإن على مستوى ضيق.(آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ) . [الجاثية. 4]. وكل ذلك من الظواهر الخِلقية، التي تعد من آيات الله تعالى: (تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ) . [الجاثية. 6]. فالويل لمن مر عليها مرور العميان، أو كذّب بها، أو جحدها، أو اتخذها هزؤاً. (وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ {7/45} يَسْمَعُ آيَاتِ اللهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ {8/45} وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا

---

(1) يرى طه عبد الرحمان أن "النظر المَلَكوتي" في آيات الله الكونية والنصية، قائم على تقصي ما تحتويه، أو ما تدل عليه، أو ما يقارنها. إذ هو نظر لا يتأسس عن إدراك الأشياء مجردة ومنفصلة عن ما تدل عليه، مثل مهيع "النظر المُلكي"، بل هو يُشيد إدراكاته مزودة بقيم متصلة، تسد حاجاته، وتراعي مصالحه. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص. 18-19 وما بعدها.

اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ {9/45}). [الجاثية. 7-8-9] [1]. لذا فإن الإيمان بالفرقان الخاص يسلم إلى الإيمان بالمادية والعلم والعقل. وإن فهم آيات الظواهر الطبيعية والاجتهاد المؤسسي المتواصل في ذلك، يعد من أساسيات منهج التنزيل في الحياة، وهو لا يقل عن منهج (وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا). [الفرقان. 64]. ذلك أن التأكيد على الجانب المادي في النظرة إلى الكون وما يحتوي، جاء في قوله: (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ). [الفرقان. 63]. وعليه؛ فإن أئمة المتقين في الفرقان الخاص مؤمنون بالبينات المادية القائمة على العلم، بعيداً عن كل ما له علاقة بالأوهام والخرافات ونحوها[2].

بناء على ما سلف؛ فإن الفرقان بنوعيه، بوصفه يمثل المُثل العليا، أو القانون الأخلاقي العام، فهو جوهر الوازع الذاتي في المخلوق الإنساني، الذي يلتزم به الفرد بفعل التعهد والتربية. وهو بذلك، يعد عبارة عن قيم ذاتية ليس له وجود خارج الوعي الإنساني؛ بمعنى أنه رهين الوجود الإنساني على المستوى الموضوعي/السلوكي؛ وهو بذلك لا يحتاج إلى بينات خارجية للدعوة إليه، ما دام أنه فطري في المخلوق الإنساني، وكونه فطري فهو يحمل الطابع الكوني الشمولي، بفضل حنيفيته التي تكمن في طريقة التعبير عنه؛ لأنها محصلة خبرات الشعوب المتراكمة، على مدى مسيرة التاريخ الإنساني[3].

(1) الكتاب والقرآن، ص. 337-339.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 525-526.

(3) الإسلام والإيمان، ص. 66 وما بعدها.

إذن؛ فكل من خالف بنود الفرقان بنوعيه، في أي قول أو فعل إنساني، عُـدَّ حسـب تصور محمد شـحرور منسـوخاً أولا اعتبـار لـه[1]، وإن مفهـوم الكبـيرة يتحـدد بنـاءً عـلى مخالفته، أو العمل بما يناقضه ولا يتجانس معه[2].

ج. آيَات موضُوع الحُدُود

وردت "نظرية الحدود" في التشريـع مفصـلة في "آيـات الأحكـام"، وهـي بقـدر مـا تعكس استقامة الإسلام، تعكس أيضاً حنيفيته، وتتنوع إلى أضرب عدة، نذكر من بينها:

- **ضرب الحدّ الأدنى:** وهو يعكس مجموعـة مـن التحديـدات حـددها التنزيـل الحكيم؛ بحيث لا يجوز النقصـان منهـا عـلى أسـاس الاجتهـاد أو غـيره، ولكـن يجـوز الزيادة فيها بناءً على بحث علمي محقق. ومما يدل عليه حدود اللـه تعالى في سورة [النساء. 23]. فالنص صريح في بيان النسـاء المحرمـات في الـزواج تحريمـاً أبـدياً. وقـد بيّن النص أيضاً الحد الأدنى؛ بحيث لا يجوز تحت أي ذريعة تعدي هذا الحـد، ولكـن يجوز في المقابل الاجتهاد لزيادة عدد المحرمـات (منـع ظـرفي أو عـام)[3]، فـإذا ثبـت

---

(1) الإسلام والإيمان، ص. 126. النسخ من منظور محمد شحرور لا يكون إلا بين التنزيـل الحكـيم، ومـا خالفه من الكتب المنزلة، في الأحكام والتصورات، ولا يكون ألبتة بين آيات نـص التنزيـل الحكـيم. كما سبق أن رأينا. الدولة والمجتمع، ص. 271 وما بعدها.

(2) الإسلام والإيمان، ص. 126. بناءً عليه؛ فإن محمد شحرور يرى أن مفهوم "الكبـيرة" يتحـدد باعتبـار مخالفة الوصايا، وخصوصاً الوصايا العشر/الفرقان العام؛ وذلك يتقاطع مع مفهوم الكبيرة كما هـو في التراث الإسلامي، ولا يتطابق معه، على اعتبار أن عـدد الكبـائر يتكـوثر ليصـل سـبعين، بـل إلى سبعمائة أقرب. انظر: قانون التأويل، ص. 390. والكبائر للذهبي وغيرهما.

(3) قـد زاد الرسـول عليـه السـلام عـدد "المحرمـات في الـزواج"، إضـافة إلى مـا حرمـه اللـــه تعـالى، مثل التحريم المنصوص عليه في قوله: "لا يجمع بين المـرأة وعمتهـا، ولا المـرأة وخالتهـا". الموطـأ.

بالدليل العلمي القطعي العام، أن الزواج من الأقارب يؤثر سلباً على النسل، يجوز إصدار تشريع يمنع الزواج من الأقارب، من باب الحفاظ على جمالية النسل. ونفس الأمر ينسحب على آيات تحريم الأطعمة. [المائدة. 4]، [الأنعام. 146] [1].

- **ضرب الحدّ الأعلى:** وهو عبارة عن مجموعة من التحديدات حددها التنزيل الحكيم؛ بحيث لا يجوز تجاوزها بتشريع تشديداً، ولكن يجوز في المقابل إصدار تشريع أقل منها عقوبة وتخفيفاً. ومما يدل عليه "حد السرقة" [المائدة. 40]. فالنص بيان صريح في تحديد العقوبة القصوى للسارق والسارقة؛ وتلك عقوبة لا يجوز تجاوزها، إلا في حالة واحدة، وهي إذا كانت السرقة مصحوبة بأفعال تلحق أضراراً بالبلاد والعباد؛ ولذلك شرع الله "حد الحرابة"؛ بوصفه حداً يتضمن عقوبة أشد من عقوبة آية السرقة. وعقوبة الحرابة منصوص عليها في سورة [المائدة. 35-36]. ونفس الأمر ينسحب على آية عقوبة "القصاص". [البقرة. 177-178] [2].

كتاب النكاح، حديث رقم. 20. اللؤلؤ والمرجان، ج.2، 890. صحيح البخاري، حديث رقم.5109. صحيح مسلم، حديث رقم. 1408. وإن كان محمد شحرور يرى أن التحريم حق الله تعالى وحده؛ بوصفه يمثل حاكمية الله تعالى وخاتمية الوحي. ولا علاقة له بالرسول عليه السلام أو بغيره أبداً، باستثناء التشريع الدائر في دائرة المنهيات. الدين والسلطة، ص. 133 وما بعدها

(1) يرى قطب الريسوني أن زيادة عدد المحرمات في الزواج، بناءً على بحث واجتهاد، أمر يهدر دلالة النص القطعي، ويحوله إلى مجال للتلاعب به زيادة ونقصاناً. آية [النساء. 23-24]. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص. 333. لكن نجد أن الرسول عليه السلام قد زاد عدد المحرمات في الزواج غير واردة في التنزيل الحكيم، كما ثبت نصاً، أيكون عليه السلام مهدراً لدلالة النص ومتلاعباً به؟!

(2) يرى عدنان الرفاعي أن آية السرقة. [المائدة. 40]. تبين ضرورة مراعاة "التوافق بين فعل السرقة وعقوبته"، بدليل أن القطع في نص التنزيل لا يراد به دوماً بتر العضو. الحق المطلق، ص. 307 وما بعدها. للتفصيل في الأمر انظر دراستنا: قراءة لنصوص الحدود الشرعية.

- **ضرب الحدّ الأعلى والأدنى معاً:** وهـو مجموعـة مـن التحديـدات ضـمها التنزيـل الحكيم، بحيث يجوز التحرك ضمنها، ولا يجوز الخروج عنهـا تحـت أي ذريعـة. وفي هـذا وغيره أيضاً كما يـنص محمـد شـحرور، تظهـر اسـتقامة الإسـلام في الحـدود، وحنيفيتـه في الحركة بين الحدود، ومما يدل عليـه آيـة "التعـدد في الـزواج". [النسـاء. 3]. فـالنص بيـان صريح في تحديد عدد الزوجات أعلى وأدنى، بحيـث لا يجـوز للـزوج تعـدي الحـد الأعـلى (أربع زوجات)، وما دونه فهو مخير فيـه حسـب الشروط الذاتيـة والموضـوعية[1]، ونفـس الأمر ينسحب على "آيات المواريث". [النساء. 11-12-175].

- **ضرب الحد المبين بإطلاق:** وهو الحد الذي لا يجوز تعديته لا زيـادة ولا نقصـاناً؛ بحيث إنه حد ورد مستقيماً ثابتاً على أمر واحد. وهو محصور في "حد الزنى". [النـور. 2]؛ بحيث إن النص قد بين كل ما يتعلق بحد الزنى، من حيث الشروط المفضية لأقامتـه وكـذا العقوبة.

- **ضرب الحدّ الأعلى بخط متقارب لمستقيم:** وهو حـد محصـور في "علاقـة الرجـل بالمرأة" من ناحية العلاقة الجنسية، بدون عقد شرعي، الذي يبدأ بعدم الملامسة، وينتهـي بعدم الزنى، كما في سورة [الإسراء. 32]. [الأنعام. 152].

- **ضرب الحد الأعلى الـذي لا يجـوز تجـاوزه، والحـد الأدنى الـذي يجـوز تجـاوزه:** وهو حد محصور في "العلاقـة الماليـة" بـين النـاس؛ فالتعامـل الربـوي بوصـفه هـو الحـد

---

(1) تعديد الزوجات حسب ممد شحرور مقصور على أمهات الأيتام دون غيرهن، حسب ما تنص عليه آية [النساء. 3]. الكتاب والقرآن، ص. 597 وما بعدها. وسنعود إلى المسألة في الدراسة التطبيقيـة. ومما يشير إلى رأي محمد شحرور، ما أورده الواحدي في سبب نزول الآية. أسباب النزول، ص. 77.

الأعلى لا يجوز التعامل به[1]، أما الزكاة فهي تمثل الحد الأدنى الذي يمكن تجاوزه بالصدقات ونحوها كما في [سورة الروم. 38]. [آل عمران. 130] [2].

د. آيَات مَوضُوع التعليمَات

يندرج ضمن ما سماه محمد شحرور "بما خوطب به محمد عليه الصلاة والسلام من تشريعات من مقام النبوة لا من مقام الرسالة"[3]، حسب ما ارتضاه من تقسيمات لنص التنزيل الحكيم، أضرب تشريعية عدة، نذكر من بينها بنداً/ضرباً واحداً؛ بوصفه هو الأغرب بالقياس إلى معهود الفكر والتراث الإسلامي، بالنظر إلى منهجية النظر وحصيلته، وهو: "الآيات التعليمية التي لا تشريع فيها"[4]؛ إذ يتضمن التنزيل الحكيم

---

(1) تحدث التنزيل الحكيم عن موضوع الربا بصيغ عدة، في جملة من السور منها: [البقرة. 274-275-277]. [آل عمران. 130]. [النساء. 160]. [الروم. 38]. والحكم المترتب عنها؛ أن التعامل الربوي قل أو كثر، يعد فعلاً محرماً نصاً. إلا أن البعض يرى أنه لا يكون محرماً، إلا إذا كان أضعافاً مضاعفة، حسب آية آل عمران، والبعض الآخر يرى أن لا تحريم للتعامل الربوي مع الضرورة، وكلها تعليلات تَحكمية غير برهانية، أو قل، ذاتية أو جدلية غير منضبطة أو موضوعية؛ إذ لو كان التعامل الربوي ضرورة حياتية، لنَص عنها كما نص على غيرها من باب الاضطرار، مثل أكل الميتة. [المائدة. 4]. أو الإفطار في رمضان. [البقرة. 183. 184].

(2) الكتاب والقرآن، ص. 453 وما بعدها.

(3) الكتاب والقرآن، ص. 531.

(4) إن الآيات التي تصنف ضمن ما خوطب به محمد عليه السلام من مقام النبوة، بناءً على التقسيم الذي أقامه محمد شحرور بين مقام الرسول/الرسالة ومقام النبي/النبوة، إن دل على شيء فهو دال على أن كل ما خوطب به من مقام النبوة وما أكثره، حسب مفتتح الآيات، إما يحمل على ما هو خاص به وحده، وإما يحمل على ما هو تاريخاني مقتصر على مرحلة تاريخية بعينها. والحصيلة الجامعة بينهما، أن لا علاقة لأحكام تلك الآيات بزمن غير زمن النبوة. وهذا ما يجعل ما جاء به يساوي ما جاء به غيره، فأين إذاً هي عالمية وكونية وخاتمية ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام، التي يشدد عليها محمد شحرور؟.

العديد من الآيات التي تحتوي على ما هو تعليمي، لا علاقة له بما هو تشريعي، وإن زعم التفسير والفقه الموروث ذلك، ومن بين تلك الآيات:

- يقول اللـه تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللـهُ غَفُورًا رَّحِيمًا). [الأحزاب. 59] [1]. فالآية بسياقها الخاص وفحواها العام، تتناول "موضوع اللباس"، وهو سلوك تقتضيه "أنسنة الإنسان"، أو الحياة داخل النسيج الاجتماعي الإنساني، أو مستوى التطور الاقتصادي والتجاري والصناعي. واللباس كان مدار اهتمام الوجود الإنساني والوحي المنزل منذ آدم عليه السلام، وأصبح اليوم من أهم القضايا التي تعكس قيم المجتمعات الإنسانية وخُصُوصية الحضارات. وقد أضحى اللباس/الحجاب في التراث الفقهي والتفسيري الإسلامي من الأمور المسلمة؛ بحيث إنه عد فرضاً عينياً، مثل أي فرض تكليفي آخر، وخصوصاً بالنسبة للأنثى البالغة. ومحمد شحرور يرى انطلاقاً من آية الأحزاب وآيات أخرى، أن القول بذلك لا يستقيم مع فحوى ونَفَس نص التنزيل، وكذا لا يتطابق مع زمن النزول؛ إذ كما ينص أن أعراف شبه الجزيرة العربية زمن النزول،

---

(1) روى الواحدي في سبب نزول الآية عن أبي مالك قال: كانت نساء المؤمنين يخرجن بالليل إلى حاجاتهن، وكان المنافقون يتعرضون لهن ويؤذونهن، فنزلت الآية. أسباب النزول، ص. 199. وزاد السيوطي عن رواية الواحدي: فشكوا ذلك فقيل ذلك للمنافقين فقالوا: إنما نفعله بالإماء فنزلت الآية. وعن عائشة قالت: خرجت سودة بعدما ضرب الحجاب لحاجتها-وكانت امرأة جسيمة لا تخفى على من يعرفها- فرآها عمر فقال: يا سودة أما واللـه ما تخفين علينا فانظري كيف تخرجين. قالت: فانكفأت راجعة ورسول اللـه عليه السلام في بيتي وإنه ليتعشى وفي يده عرق فدخلت فقالت: يا رسول اللـه إني خرجت لبعض حاجتي فقال لي عمر كذا كذا. قالت: فأوحى اللـه إليه ثم رفع عنه وإن العرق في يده ما وضعه فقال: إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن. أسباب النزول، ص. 184.

قد كرست على حساب أحكام التنزيل الحكيم[1]. فآية الأحزاب ما دام أنها ابتدأت بـ"يا أيها النبيء"، فهي بالتبع، مجرد "تعليم لا تشريع فيها"، بناءً على التمييز الذي أقامه بين "مفهوم الرسول" و"مفهوم النبي"، في علاقتهما بمحمد عليه الصلاة والسلام. إذ من طبيعة التعليم أنه مرحلي يعكس ما كان موجوداً زمن النزول، عكس طبيعة التشريع. وتبين آية الأحزاب حسب "نظرية الحدود" لمحمد شحرور "الحد الأعلى" للباس المرأة، وتعلم بالتبع، المؤمنات اللباس الخارجي، وهو ما يسمى حسب الآية بـ"الجلباب"، وهو دال على ما يغطي الشيء ويغشيه ويخمره. وبناءً عليه؛ فإن الواجب على المرأة أن تغطي من جسدها الأعضاء أو الأجزاء التي إن ظهرت للغير تسببت لها في "الأذى". والأّذى الذي شرع اللباس من أجل تفاديه، حسب متن محمد شحرور نوعان: أذىً طبيعي؛ مرده إلى المناخ الجغرافي العام وقتئذ، كدرجة الحرارة ونحوها. وأذىً اجتماعي؛ مرده إلى ما هو سائد من أعراف وقيم اجتماعية، كالسخرية والهمز واللمز ونحو ذلك. والأذى الذي تتعرض له المرأة إن خالفت ما نصت عليه آية الأحزاب، من مراعاة الحد الأعلى للباس "الجلباب"، هو عين عقوبتها لا أكثر. أما بيان "الحد الأدنى" للباس المرأة، فقد ورد في سورة النور. يقول تعالى: (وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ

---

(1) يعد الفقه الإسلامي في كثير من أحكامه، انعكاساً جدلياً للأوضاع العامة في شبه الجزيرة العربية، إبان القرن السادس والسابع الميلاديين. والطامة الكبرى أن يتم إسقاط كل ذلك على نصوص التنزيل الحكيم؛ وبذلك تم تكريس النظرة التاريخانية إلى نصوص الوحي المنزل من بابها الواسع. وهذا المسلك يشمل عدة مواضيع تناولها التنزيل الحكيم بنظرته المتعالية الرحبة، وكانت من المعهود العربي زمن النزول، خصوصاً ما تعلق بالحر والعبد/الأَمَة، كاللباس والقصاص والديات والزواج والطلاق والشهادات. انظر: الموطأ، ص. 346-350-368-378. للتفصيل أكثر انظر: تاريخية التفسير القرآني، نائلة الرضواني.

عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْآبَائِهِنَّ أَوْآبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَـائِهِنَّ أَوْ أَبْنَـاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَـمْ يَظْهَـرُوا عَـلَى عَـوْرَاتِ النِّسَـاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَـتِهِنَّ وَتُوبُـوا إِلَى اللـــهِ جَمِيعًـا أَيُّهَـا الْمُؤْمِنُـونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) . [النور. 31] [1]. فالآية إذاً تبين "الحد الأدنى" للباس المرأة، الذي يعد من الفرائض الملزمة على المستوى العيني، ويتجلى في "حفظ الفرج" من نظـر الغـير، وبـالأولى الـزنى(وَالَّـذِينَ هُـمْ لِفُـرُوجِهِمْ حَـافِظُونَ) . [المومنـون. 5]. [المعـارج. 29] [2]؛ حيـث من الواجب إخفاؤه وستره، وهو الذي يعد مـن الزينـة الخفيـة، المقصورة عـلى "حفـظ الجيوب". والجيوب تتحدد حسب محمد شحرور بما بين الثديين وتحتهما وتحـت الإبطـين والإلتين. أما "الزينة الظاهرة" فهي ما أظهره اللـه تعالى بالخلق كالرأس والوجـه واليـدين والـرجلين، والتـي لا حرمـة ولا عيـب في نظـر الغـير إليهـا. و"الزينـة الخفيـة" المتمثلـة في

---

(1) روى السيوطي أن جابر بن عبد اللـه حدّث أن أسماء بنت مرثد كانت في نخل لها، فجعل النسـاء يدخلن عليها غير متأزرات فيبدوا ما في أرجلهن، يعنـي: الخلاخـل، وتبـدوا صـدورهن وذوائـبهن، فقالت أسماء: ما أقبح هذا! فأنزل اللـه في ذلك الآية. وفي رواية أن امرأة اتخذت برتين من فضـة واتخذت جزعاً، فمرت على قوم، فضربت برجلها، فوقع الخلخال على الجزع فصوّت، فأنزل اللـه: (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ) . الآية. أسباب النزول، ص. 162.

(2) ورد مفهوم "الحفظ" في العديد من آيات التنزيل الحكيم؛ فمرة يطلق عـلى حفـظ الفـروج، مثـل: [النور. 31]. [المؤمنون. 5]. [المعارج. 29]. [الأحزاب. 35]. وهو -الحفظ- موجه إلى الـزوجين معـاً نصاً. ومرة يطلق على حفظ سر بيت الزوجية وغيبة الزوج. [النساء. 34]. ومرة يطلق على حفـظ مـأمورات ونـواهي اللـــه تعـالى. [البقـرة. 236]. [المائـدة. 91]. [الأنعـام. 93]. [التوبـة. 113]. بالإضافة إلى إطلاقات سياقية نصية أخرى.

حفظ الفروج والجيوب إن نظر إليها من استثناهم اللـه في الآية عرضاً، لا يـدرج ذلـك ضمن دائرة الحلال والحرام، بل ضمت دائرة العيب والحياء[1].

- آيات تعليمية مـن التنزيـل الحكـيم تتضـمن مصـلحة، مـا دام التقيـد بهـا قائمـاً وكاملاً، ولا علاقة لها ألبتة بدائرة الحلال أو الحرام، ولا تترتـب عنهـا تبعيـة مـن ثـواب أو عقاب، مثل آيات الجهاد. يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) . [التوبـة. 73]. وقولـه سـبحانه: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ) . [الأنفال. 65]. وقوله أيضاً: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) . [التحريم. 9]. فالنصوص كـما هو بيّن، تتناول موضوع الجهاد. وقد خاطب اللـه تعالى بها محمداً عليه الصلاة والسـلام من مقام النبوة-"النبي"، وليس من مقام الرسالة أو الحكم-"الرسول"؛ فـدل ذلـك عـلى أن الجهاد أو القتال أمر تعليمي لا تشريعي؛ بمعنى أن المؤمن اليوم إذا لم يجاهـد أو يقاتـل، لا تبعة عليه دينياً، في الدنيا أو في الآخرة، إلا انتصار الآخر/العدو عليـه[2]. وبهـذا تتقـاطع دلالة مفهوم الجهاد، مع دلالة مفهوم الشهادة كما تم بسطه سابقاً[3].

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 604-623. انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. ص.313 وما بعدها.
(2) الكتاب والقرآن، ص. 533 وما بعدها. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 55 وما بعدها.
(3) إذا نظرت في متن محمد شحرور، تجد أنه يجتهد من أجل تأسيس دلالات غير معهودة ولا مألوفـة لعدة مفاهيم مؤسسة. ويتراوح اجتهاده التأصيلي الدلالي المفاهيمي ما بين ثلاث اتجاهات: اتجـاه استنطاقي جديد لنصوص التنزيل الحكيم، ويضعه فـوق كـل اعتبـار. اتجـاه خلخلـة بنيـة دلالات المفاهيم المتداولة، قصد إيجاد مخـرج مناسـب للأوضـاع السيئة التـي تعيشـها الأمـة الإسـلامية، ويضعه معيار الإخفاق أوالنجاح. واتجاه مخالفة المعهـود الـتراثي؛ بوصـفه كـان اسـتجابة مرحلـة-تاريخية لنظام معرفي قروسطي متجاوز؛ لذلك يقطع معه جملة وتفصيلاً.

- آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي المسماة "بآيات الأعراف"، مثل قوله تعالى: (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) . [آل عمران. 104]. وقوله سبحانه: (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ) . [آل عمران. 110]. وقوله أيضاً: (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ) . [التوبة. 71]. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يرى محمد شحرور، من المفاهيم الإسلامية المتغيرة والمتطورة، حنيفية من حيث البعد الدلالي، حسب ما تقتضيه الأعراف السائدة في المجتمعات الإنسانية، إذ دلالتهما وليدة العلاقات العملية والاقتصادية والإنتاجية وشروط البيئة. فالنهي عن المنكر، وهو ما أنكره الناس اجتماعياً، وسعوْا إلى الابتعاد عنه ومحاربته. أما الأمر بالمعروف فهو ما تعارف عليه الناس وتعاونوا على ترسيخه، فأصبح مقبولاً اجتماعياً. فتدبير أموال اليتيم، وعلاقة الزوج بزوجته، وأسلوب الضيافة واللباس والأفراح وما إلى ذلك، كله متغير غير ثابت. حتى ولو كان الأمر يتعلق بالوصايا العشر، فمثلاً بر الوالدين وعدم عقوقهما من الوصايا العشر، لكن أساليب الامتثال والتنزيل رهينة حسب ما تقتضية الأعراف السائدة في المجتمعات الإنسانية، ولا علاقة لذلك إطلاقاً بالحرام أو الحرام[1]. أما الأحاديث الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 526-531. إذا كان لكل من المعروف والمنكر طبيعة اجتماعية؛ بمعنى تبعيتهما لسلم الرقي والتحضر، أو الانحطاط والتخلف عند مطلق الأمم والشعوب كما هو معلوم. فإن ما يقرره التنزيل من معروف ومنكر، محمول على الإطلاق-العموم والتعالي-التجاوز؛ بمعنى صلاحيتهما ليست مستنفذة في حقبة من الحقب التاريخية-الإنسانية، ومتجاوزة لهما. فضلاً عن أن معروف ومنكر نص الوحي المنزل لا ينضويان ضمن الأعراف، بل ضمن الأحكام الشرعية. انظر للتفصيل ملاحظة نقدية بعنوان: المعروف والمنكر بين العرف الاجتماعي والحكم الشرعي.

صحت فهي تحمل على أحاديث الأعراف الاجتماعية، التي تعكس بنية المجتمع وقتئذ، ولا علاقة لها إطلاقاً بأحاديث الحدود الملزمة؛ بمعنى أنها لا يقاس عليها في سائر الأزمنة والأمكنة، ما دام أنها وليدة بيئة معينة[1].

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 531. السنة الرسولية والسنة النبوية، ص. 163-166 وما بعدها. سنتوقف بشكل مفصل على منظور محمد شحرور لماهية السنة، وكذا لشخص محمد عليه الصلاة والسلام، ولعلاقة شخصه بما صدر عنه، في فصل السنة. ونحاول في هذا السياق أن نبين إجمالاً علاقة ما صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام بالواقع الاجتماعي زمن النزول، على مستوى "المعتقدات والأفكار والأعراف". قديماً قيل: "الإنسان ابن بيئته"، هذا الانعكاس الجلي، أو قل، العلاقة الجدلية، إن صحت علاقتها بمطلق الإنسان فلها حدود؛ على اعتبار أن الإنسان لو كان ابن بيئته بشكل جدلي مطلق، لما ثار الإنسان على واقعه تغييراً وتحويلاً؛ بمعنى أن الإنسان يكتنز القدرة الذاتية على فك الارتباط به بشكل واعي، وتحركه نحو ما ينبغي. وهذا ملاحظ في تاريخ الأمم والشعوب، وخصوصاً على مستوى الثورات، وإلا عدّ الإنسان فاقداً أو مسلوب الإرادة الحرة الذاتية؛ وذلك أن الإنسان يمتلك القدرة على التعالي، وكذا الارتهان لواقعه. انظر: العودة إلى الذات، علي شريعتي، ترجمة ودراسة وتعليق. إبراهيم دسوقي شتا، مراجعة. حسين علي شعيب، دار الأسير، بيروت. لبنان، ط.1، 2006، ص. 124 وما بعدها. إذا كان هذا الأمر يصدق على الإنسان، فإن قانون الرسالة أو النبوة يحتم كما هو معلوم في تاريخ الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أن الرسول أو النبي لا يبعث من قبل الله تعالى إلا إذا وصل المجتمع حداً من الانحراف والانحطاط لا رجعة عنه؛ بمعنى أن الواقع وما فيه يعد في نظر أصحابه مقدساً ومسلماً به، لا يسمح لأي أحد الطعن فيه أو التنقيص منه، إذ تسعى الذات المتشبعة بأعرافه بذل أقصى الجهود للإبقاء على الوضع كما هو. في هذا الحال يأتي دور الرسول أو النبي المزود بطاقة لا متناهية إبداعاً ومقاومة، المتضمنة في الوحي المنزل، قصد شق طريق آخر محدد المعالم والصوى. وعليه؛ فإن علاقة الرسول أو النبي بما هو متوفر أثناء مرحلة الرسالة أو النبوة، تقوم إجمالاً على:

أ. إذا كان من بين الموجود ما هو صحيح معقول مقبول من التراث الحي، فإن الرسول يعمل على دمجه في السياق الجديد تأصيلاً واستثماراً.

بناءً على ما تم بسطه من متعلقات نصوص الرسالة، يتسنى لـك أن تلاحـظ أمـوراً عامة محددة لصُوَى ومعالم القراءة المعاصرة، ومنها: أن العديد من المقررات التي سطرتها القراءة المعاصرة تجدها في أسسها تستلهم ما هو موجود في التراث الإسلامي. وأن العديـد منها جاء/تولَّد من باب هَم الولع بمخالفة سـائد الفكـر الإسـلامي ومعهـوده، خصوصـاً في باب مسلماته العامة. وأن العديد منها يعد مجرد تصورات تحكمية، أو قل، جداليـة، غـير برهانية، أو على الأقل غير بيانية. وأن العديد منها أيضاً تعكس المحددات العامة الحاكمة للمنهج التجديدي الـذي اجترحـه محمـد شـحرور لقـراءة نـص التنزيـل الحكـيم. وسـيتم التدليل على كل قسم على حدة من هذه الأقسام الأربعة أثناء الملاحظات الآتية بنوعيها.

القسم الثاني: في ماهيّة كتاب/موضوع النّبوّة

1. تعريف آيات/نصوص النبوة

قسم محمد شحرور كلية نص الوحي المنزل، حسب الآيـة السـابعة مـن سـورة آل عمران[1]، إلى موضوعين أو كتابين عامين؛ الأول موضوع أو كتاب "الرسالة"، وقد تـم بيانـه للتو. والآن نشرع في تبيان قسيمه وهو موضوع أو كتاب "النبوة".

ب. إذا كان من بين الموجود ما هو سقيم معلول مرفوض من الأوهام والخرافات والتراث الميت، فـإن الرسول يعمل على إزالته هدماً وتدميراً، وينشأ بدلاً منه ما هو أرسخ وأدوم.

ج. إذا كان من بين الموجود ما هو من الممكنات، فإن الرسـول يعمـل عـلى توجيهـه وتحديـد سـياقه ومساره؛ لخدمة المقاصد العامة أو العليا الجديدة التي بعث في سبيل تحقيقها. والرسول أو النبي لتحقيق كل ذلك، لا يتوسل بالقوة العمياء، أو الجدال العقيم، أو العجرفة الوقحة، بل ينطلق من الاسـتدلالات العقليـة، والأفعـال الأخلاقيـة، والعلاقـات الرحميـة الراقيـة، مـن بـاب إحـواج الغـير للأنموذج الأمثل.

(1) هي قولـه تعـالى:(هُـوَ الَّـذِيَ أَنـزَلَ عَلَيْـكَ الْكِتَـابَ مِنْـهُ آيَـاتٌ مُّحْكَـمَاتٌ هُـنَّ أُمُّ الْكِتَـابِ وَأُخَـرُ مُتَشَابِهَاتٌ) [آل عمـران. 7]. تعـد الآيـة مصـدراً لاختلافـات كثـيرة امتـدت إلى مختلـف مجـالات المعرفة الإسلامية، وسبب ذلك الاختلاف حـول أمـرين: تحديـد المـراد بـالمحكم والمتشـابه. والثـاني الاختلاف في رسم علامة الوقف، وسنفصل الأمر في ملاحظة آتية.

تُعد آيات النبوة/الحقائق/الأخبار/العُلوم، الجزء الأكبر من نص الـوحي، والتـي بهـا سُمي محمد عليه الصلاة والسلام "نبيّاً"، وهي عبارة عن: "مجموعة من النصوص الحاملة لنواميس الكون وحقائقه وقوانينه"، ليس من باب البحث العلمي الإنساني، بل بما يـوحي من "دلائل دالة على وحدانية الخـالق سـبحانه في عـالمي الخلـق والأمـر".(أَلاَ لَـهُ الْخَلْـقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ الـلـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) . [الأعراف. 54]. وكذا بيان "قوانين التاريخ الإنسـاني" بمـا فيه من أحداث الرسالات والنبوات، ليس عـن طريـق السّرد التـاريخي، بـل بـالتركيز عـلى مواطن العبر والمعاني والقيم؛ بمعنى أن "آيـات النبـوة" تخـبر عـن مطلـق قـوانين الوجـود الموضوعي في علاقته بما كان كيف كان، وبما سيكون كيـف يكـون، عـلى مسـتوى التـاريخ الإنساني، ونفس الأمر ينسحب على المستوى الكوني، كل ذلـك في علاقتـه بمطلـق الإنسـان، بغضِّ النظر عن البُعد الزمكاني والبُعد الانتمائي الديني أو اللغوي أو الثقـافي أو الحضـاري ونحو ذلك[1].

تعتبر "آيات النبوة" على العموم "نُصُوص عُلُوم"، تعكس ثلاث مجالات؛ مجال علم نـواميس الكـون وقـوانين الوجـود الخِلقـي، مجـال علـم غيـب التـاريخ المـاضي والمستقبلي والقوانين الحاكمة له، مجال علم التوحيـد الـدال عـلى وحدانيـة الخـالق سبحانه. ومن هذا المنظور فهي تعكس "قانون التطور"، أو القفزات النوعية باعتبـار الزمن إلى الإمام، أو قل، "تراكُم المعلومات" من مستوى أدْنى إلى مستوى أعـلى منـه،

(1) الكتاب والقرآن، ص. 37-54-138-191-325. تجفيف منـابع الإرهـاب، ص. 37. الـدين والسـلطة، ص. 290.

كالتعليم بالمشخص، أو بالملاحظة، أو بالمجرد ونحو ذلك، كما سنرى في فصل "القصص القرآني"[1].

تَرِدُ "آيات النبوة" في نص الوحي المنزل موصوفة بمحددات عامة، نحو "بصائر"، "حق". يقول تعالى: (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ) . [الجاثية. 20]. وقوله سبحانه:(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ {38/44} مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ {39/44}) . [الدخان. 38-39]. وقوله أيضاً: (هَـذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) . [الأعراف. 203]. وأوصافها تلك، جاءت في سياق بيان أنها خارجة عن الوعي الإنساني؛ بمعنى أنها وُجدت قبل المُتهدي بها، إذ قوانين الخلق والوجود مستقلة عن الإنسان وجوداً وتصرفاً، ولفقهها حق الفقه أكد محمد شحرور على ضرورة إرساء وتطوير ما سماه "بالعلوم الاجتماعية والتاريخية والأنتروبولوجية وعموم علوم الإنسان والاجتماع والكون" [2]، وإلا بقيت معرفتنا، أو قل، علمنا محتف بالأوهام والخرافات، أو قل، بالأساطير[3].

يتضمن نص الوحي المنزل العديد من الآيات الدالة على موضوع النبوة، منها: قوله تعالى: (فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ

---

(1) القصص القرآني، ج. 2، ص. 79-237. الدولة والمجتمع، ص. 285.

(2) تلاحظ أن محمد شحرور ما انفك يؤكد على محورية العلوم الإنسانية والتاريخية ونحوها لقراءة بعض نصوص الوحي المنزل. لكن بدل أن يؤسس بعضاً منها أو يأخذ من العلوم الغربية المعاصرة ما يتوافق مع خصوصية الوحي الشريف، تجده ونظراؤه يتهافتون عليها كما هي في سياق المجال الغربي، وإن كانت عديمة المفعول، أو متجاوزة، أو قاصرة، أو مجرد موضة عابرة ونحو ذلك. انظر نقد طه عبد الرحمان لمنهج هؤلاء في: روح الحداثة الإسلامية، ص. 175 وما بعدها.

(3) الكتاب والقرآن، ص. 55- 90.

مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ) . [الحج. 45]. وقوله سبحانه: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) . [الأنبياء. 33]. وقوله أيضاً: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللـهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللـهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) . [الأنبياء. 22] [1]. فالآية الأولى تبين قانوناً من القوانين الربانية لإهلاك الأمم، وهو أن الظلم مؤذن بخراب العمران الإنساني. (فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) . [النمل. 52]. وهو قانون سارٍ على مطلق الأمم والحضارات والدول والشعوب، بغض النظر عن مطلق العَرَضيات. وأما الآية الثانية فتبين قانوناً من قوانين الخلق الإلهي، وهو أن كل مخلوق متحرك، أو قل، متغير ومتحول.(وَآيَةٌ لَّهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ {37/36} وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ {38/36} وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ {39/36} لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ {40/36}) . [يس. 37-40]. وأما الآية الثالثة فتبين دليلاً يستلزم توحيد اللـه والإيمان به، وعدم الكفر أو الشرك به، وهو أن وحدة الخلق دليلٌ على وحدة الخالق سبحانه، والنظام دليلٌ على التقدير المحكم. (إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ {4/37} رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ {5/37}) . [الصافات. 4-5].

وعليه؛ فإن مدار "آيات النبوة" في نص الوحي المنزل، الخلق الرباني والتاريخ الإنساني، والاجتهاد والبحث قائم على إحداث فعْل التجسير؛ لاستمداد القوانين النافعة للوجود الإنساني؛ لتطوير وتسديد البحث العلمي، وتأسيس الفعْل الرّاشد.

2. خَصائص آيات النبُوة

ميّز محمد شحرور "آيات كتاب النبوة" في مقابل "آيات كتاب الرسالة" بجملة خصائص عامة محددة لماهيتها ولموضوعاتها، فضلاً عن عدة خصائص أخرى لكل

(1) الدولة والمجتمع، ص. 112-213-242.

مشمولات "آيات النبوة"، نتوقف عندها بياناً بعْد الالمام بالخصائص الكبرى المندرجة تحتها، ويمكن إجمال بعض منها في ما يلي:

أ. نُصُوص النبُوة ومدْلُولاتُها قابلَة للتّصديق والتّكذيب في عَلاقتها بنَظر الإنسان، لاَ بالنظر إلى إنّيتها؛ ما دام أنها وردت في سياق التّمييز بين "الحق والباطل في الوجود الموضوعي"، ولا يتحقق إدْراك التمييز وعقْلَنَتُهُ إلا بالارتقاء بوسائل البحث العلمي والنظر التأويلي[1]؛ ذلك أن أيّ نَصٍّ من نصوص " كتاب النبوة" المتعلق بالخلق الرباني أو التاريخ الإنساني، الذي يعكس الوجود ككينونات مستقلة ذاتياً، إلا وتجده حاملاً لما لا يحصى من القيم والمعاني، أو قل، من الإشارات العلمية المبثوثة في الخلق/كلمات الله تعالى. تأمل قوله تعالى: (وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) . [الذاريات. 47]. وقوله سبحانه: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) . [النمل. 88]. وما لا يُعد أيضاً من العبر والدلالات، أو قل، من السنن التاريخية المكتنزة في التاريخ الإنساني/أيام الله[2]. تأمل قوله تعالى: (وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الأَمْثَالَ) . [إبراهيم. 45]. وقوله سبحانه:(فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) . [النمل. 52]. وكل ذلك، سيق مساق الصالح الإنساني المستخلف ومملكته، ما استقام النظر، وتجرد التأويل، وتجسد المعتبر. وبناءً عليه؛ فإن التصديق الإنساني محمول على الاعتراف بصدق خبر النص استدلالاً، والسعي من ثمة إلى اكتشاف وبناء النظريات العلمية/الخِلقية، والسنن /القوانين التاريخية. أما التكْذيب فمحمولٌ على الإنكار والكفر بالفاعل الأول

---

(1) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 37-46-262. الكتاب والقرآن، ص. 55-90-123.

(2) تأمل قوله تعالى:(وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) .[إبراهيم. 5].

سبحانه، لا إنكار الخلق والحدث في حد ذاتهما[1]، إذ ذلك وجودٌ وواقعٌ، وهـما لا ينكـران، وتجده ينسب كل ذلك إلى فواعل أخرى حسب هواه[2]. وصدق الـلـه تعـالى حـين قـال: (فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ الـلـهِ إِنَّ الـلـهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) . [القصـص. 50] وقولـه سـبحانه:(أَفَرَأَيْـتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ الـلـهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَـلَى سَـمْعِهِ وَقَلْبِـهِ وَجَعَـلَ عَـلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ الـلـهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) . [الجاثية. 23]. وعليه؛ فالمصدق مثبتٌ، والمكذب نافٍ[3].

ب. نُصُوص النبُوة ومَـدلولاتها مُـؤطرة بخصيصـة "التشـابُه"؛ إذا كانـت "آيـات كتاب الرسالة" مؤطرة بخصيصة أو ناظم "الإحكام"، فإن "آيـات كتـاب النبـوة" مـؤطرة بخصيصة أو ناظم "التشابه"، والمقصود بهـا: أن مجمـل الحقـائق الغيبيـة خارجـة عـن الوعي الإنساني وقت نزول كتاب الـلـه تعالى، القائمة على بيان الكونيـات والإنسـانيات كما هي[4]، يقول تعالى: (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ) . [آل عمران. 44]. وقوله

---

(1) إذا كان المؤمن مثبت لما ورد في النص الخبري الشرعي، والكافر منكر لمـا ورد فيـه. فيكـون بـالتبع. نظر المؤمن أوسع وأعمق من نظر الكافر على مسـتوى المـدارك العقليـة، ويكـون الكـافر معطـل لأهم فضاءات استعمال النظر العقـلي؛ لـذا يقـتضي الأمـر أن المـؤمن مـن أرحـب النـاس عقـلاً في الوجود الإنساني من غيره بذلك الاعتبار. ما دام أن القصد من ورود الـنص الخـبري الشرعـي لـيس الحجر على العقول، بل ترشيدها وتوجيهها، درءاً لكل آفة تجلب انحرافاً واعوجاجاً فعْلاً وفِكْراً.

(2) فمرة ينسب الخلق إلى "الصدفة"، أو إلى "الطبيعة"، أو على "المادة"، ومرة أخـرى ينسـب الحـدث إلى "عوامل الزمن"، أو إلى "أن ما هو فوقي أثر ما هو تحتي". وكأن الخلق والحدث خارجـان عـن التدبير الإلهي؛ وذلك احتمال لا يكون أبداً إلا في الأذهان لا في الأعيان.

(3) تبقى طرق التصديق والتكذيب متبدلة بتبدل نظر الإنسان وتغير أحواله وأحوال عمرانـه ترقيـاً أو تسفلاً.

(4) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 45. الكتاب والقرآن، ص. 104.

سبحانه: (تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ) . [هود. 49]. وقوله أيضاً: (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ). [يوسف. 102]؛ بمعنى لولا إخبار الله تعالى بها الإنسان، لما كان له علمٌ حقيقي موضوعي بها. وكونها من المتشابهات كما نص الله تعالى في قوله: (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ) . [الزمر. 23]. فهي تدور في فلك ما سمّاه محمد شحرور "بثبات النص وحركة المحتوى"[1]؛ بمعنى أن أي جيل من أجيال التلقي المتتالية، في مطلق أزمنة التأويل، بإمكانه أن يعيد قراءتها وتأويلها، حسب الأرضية المعرفية والعلمية السائدة في عصره، فيتحرك، أو قل، يتجدد ويتكوثر المعنى باستمرار.

ج. نُصُوص النبُوة ودلالاتها سيقَت مسَاق تَحقيق مَقصد الإيمان والهداية؛

بمعنى أن نص الوحي المنزل إذا كان "كينونة في ذاته ومكتفٍ بذاته"، فقد تضمن كل ما من شأنه الدلالة على تحقيق أمر الهداية والإيمان[2]، على النقيض من الكتب المنزلة السابقة، الذي كان مصدر أدلتها ما هو خارجي عنها، إن الناظر في "آيات كتاب النبوة" يلمس أنها سيقت من أجل ذلك بالمعنى الواسع. تأمل النصوص الآتية: يقول الله تعالى:(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ {20/30} وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ {21/30}) . [الروم. 20-21]. وقوله سبحانه: (وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ).[آل عمران.

---

(1) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 37. الكتاب والقرآن، ص. 60.

(2) الدين والسلطة، ص. 291. الدولة والمجتمع، ص. 30-35.

103]. وعليه؛ فإن وحي النبوة المنزل، يطفح بكل ما من شأنه اتخاذه أمارة أو منارة للإيمان والعلم والهداية؛ سواء تعلق الأمر بالكونيات أو الإنسانيات أو التاريخيات.

د. نُصُوص النبُوة ودلالاتها هي التي وَقَعَ بهَا الإعجاز؛ إذا كانت "آيات كتاب الرسالة" قابلة للتغيير والتبديل، فإن "آيات كتاب النبوة" ثابتة صارمة مغلقة كينونة في حد ذاتها، لا علاقة للإنسان بها إلا على مستوى النظر والقراءة والتأويل، أو مستوى كونها منارة للإيمان والهداية، أو مستوى كونها تكذب أو تصدق(1). وبالبتع، لا قدرة للإنسان ألبتة على التدخل فيها تحويلاً وتحويراً، ما دام أن الإعجاز بالتحدي وقع بها، ومناطه مجموعة أمور يعجز الناس عنها أو الإتيان بمثلها، كما يظهر في قوله تعالى: (وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) . [البقرة. 23]. وقوله سبحانه: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِسُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) . [هود. 13]. وقوله أيضاً: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً) . [الإسراء. 88]. عكس التحذير المتعلق "بالرسالة"، فهو واقع على جملة أمور لا يعجز الناس عنها، كما يظهر في قوله تعالى: (فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ) . [البقرة. 79]. وقوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 37-38-179. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 45.

إن إعجاز الوحي المنزل ليس بالمعنى ولا التقسيم الذي ارتضاه محمد شحرور فحسب، بل إنه على العموم يشمل مطلق نصوصه بالنظر إلى: مستوى القول الذي ليس كمثله قول. ومستوى الدلالة التي ليس كمثلها دلالة أبداً.

يُكَلِّمُهُمُ اللـهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) . [البقرة. 174]. وكونها مناط الإعجاز، فقد وُصفت في نصوص الوحي من قبل المخالف زمن النزول "بالسحر" أو "بالأساطير" موضوعاً وناطقاً؛ بمعنى أن وصف السحر مثلاً جاء متعلقاً إما بالآيات الحاملة لما هو كوني أو إنساني، أو بالنبي صلى اللـه عليه وسلم بوصفه جاء بها[1]. تأمل قوله تعالى: (فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ) . [المدثر. 24]. وقوله سبحانه:(وَقَالُوا إِنْ هَـذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ) . [الصافات. 15]. وقوله أيضاً: (وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأوَّلِينَ) . [الأنفال. 31]. ووصفها "بالسحر" ليس من باب أنها أساطير وأوهام وخرافات في إنيتها، ولكن من باب أنها غير معهودة في نسقهم الثقافي ونظامهم الفكري، فضلاً عن أنها أبهرتهم بجلالها وجمالها المُعجز الأخّاذ[2].

د. آيات كتاب النبوة سيقت مساق تصديق آيات كتاب الرسالة؛ بمعنى أن نصوص الوحي المنزل يُصدق بعضها بعضاً استدلالاً، من باب أنه يشرح بعضه بعضاً سواء بسواء[3]. فلما يقول اللـه تعالى: (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ) . [المائدة. 48]. أو قوله سبحانه: (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 86-90. إن القصد العام من وراء تعْيير المشركين الرسول عليه السلام بالسحر أو بغيره، هو وسيلة من وسائل الصد عن سبيل اللـه تعالى الذي جاء به عبده ورسوله. من باب: (يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا) . [النساء. 61]. فاستعملوا تبعاً لذلك "قانون التغالب".

(2) وصف المشركين للرسول والوحي المنزل زمن النزول بالسحر، يدرج ضمن ما يسمى ب"قانون التغالب"، خصوصاً إذا استحضرنا الجدال الحاد الدائر بينهم وبينه. فضلاً عن أن ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام يتجاوز ما بين أيديهم جملةً وتفصيلاً. ومن ثمة تسقط مسلمة مراعاة المعهود العربي بنوعيه في تفسير نصوص القرآن.

(3) الكتاب والقرآن، ص. 81-89.

بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ) . [آل عمران. 3]. فالتصديق داخلي لا علاقة له بما هو خارجي، وإلا كان نص الوحي مفتقراً إلى غيره، ليس كينونة مكتفياً بذاته، وهذا عكس ما رسخته منهجية التفسير الموروث، من أن التصديق خارجي؛ بمعنى أن نص التنزيل الحكيم صَدَّق وصُدِّق من قبل الكتب السماوية السابقة عليه نـزولاً، مـما أسـقط مهيعهم في عدة أعطاب منها: التشكيك في مصداقية خاتمية الوحي المنزل، فضلاً عن نقْض مسلمتهم القائلة بأن القرآن ناسخ لمطلق ما سبقه من كتب منزلة ما لم يوافقـه؛ بوصـفها قد تعرضت للتلاعب/التحريف زيادةً ونقصاناً بشهادة نص الوحي[1].

و. صَلاحية نَص الوَحي المُنـزل وَقْـفٌ عـلى آيـات كتـاب النبُـوة؛ بمعنـى أنهـا متعالية مطلقة، غير مرتبطة بأي نوع من أنواع الارتباط بأي زمكان أو نسـق معـرفي أو علمي إنساني، فهي تستجيب لمطلق ما سلف وما يتجدد دوْماً[2]. والاعتبارات التي دفعت بمحمد شحرور إلى إقرار ما سبق، تجد إجمالاً مـا يـلي: أوَّلاً: إن "آيـات كتـاب النبوة" غير قابلة للتدخل الإنساني تبديلاً وتحْويلاً، مـا دام أنهـا مسـتقلة في كينونتهـا عن مطلق وجود الإنسان وسابقة عليه في الوجود أيضاً. ثانياً: إن "آيات كتاب النبوة" جاءت حاملـة لخصيصـة "التشـابه"، القائمـة عـلى الإطـلاق في المحتـوى والنسـبية في الفهم، ما دام أنها تتكيف مع مختلف الأرضيات المعرفية في مطلق الأزمنـة والأمكنـة

---

(1) تأمل النصوص الآتية: [البقرة. 78]. [الأنعام. 92].

(2) الكتاب والقرآن، ص. 90-191-713.

إذا سلمنا مع محمد شحرور بأن أحكام آيات الرسالة صـالحة لمطلـق الأزمنـة ومتفاعلـة مـع مطلـق الأنظمة المعرفية، فإنه عاد فنقض غزله، لما ادعى وجود العديد من آيات الرسالة التي تعد مجـرد "تعليمات لا تشريعات فيها"، ولما ادعى أيضاً أن عـدة آيـات الرسـالة اقـتصر مفعولهـا عـلى زمـن النزول دون غيره، كما سنثبت نصاً في ما يأتي.

تكيُّفاً خَلاّقاً. ثالثاً: إن "آيات كتـاب النبـوة" سـيقت في نـص الـوحي المنـزل مسـاق العلـم والهداية، لتُتَّخذ دليلاً كافياً وشافياً للإيمان دوْماً. لذا فإن علاقتنا بها عـلى مسـتوى القـراءة والتأويل، كما يؤكد محمد شحرور، ليست قائمة على ترديد واسترجاع ما قاله السلف، بـل فقط نحن ملزمين بمستجدات وتطورات البحث العلمي[1].

علاوة على ما سبق، توجد جملة خصائص أخرى تستخرج بناءً على مقابلـة "آيـات النبوة" ب"آيات الرسالة"، مثل: كون آيات النبوة ليست لها أسباب نـزول[2]، وكونهـا ثانيـاً قد أنزلت دفعة واحدة صوتياً[3]، وكونها ثالثاً قد تلازم فيها الإنزال والجعل[4]، وكونها رابعاً تعكس الحق الوجودي الموضوعي ذاتياً[5].

---

(1) الكتب والقرآن، ص. 103.

تجد محمد شحرور يجتهـد دومـاً في تأسـيس وتسـويغ مـا سـماه ب"القطيعـة المطلقـة" مـع الـتراث التفسيري خصوصاً على مستوى "الأدوات"؛ نظراً لاعتبـارات عـدة. والتعامـل مـع نصـوص الـوحي المنزل وجهاً لوجه وكأنها أنزلت الآن، وهذا المهيع في القراءة تجد له أنصار كُثر مع اختلاف.

(2) بمعنى أن آيات النبوة ما دامت أنها وردت مفرقة بين الحق والباطل الموضوعي الخلقي، فلا علاقة لها بأسباب النزول، التي هي إنسانية متعلقة بسياق تحديد الحلال والحرام ليس إلا.

قام محمد شحرور في كثير من نصوصـه ببيـان مجمـل الأعطـاب التـي تحكمـت في مرويـات أسـباب النزول في علاقتها بنصوص التنزيل الحكيم، حتى تبين له أنه لا جدوى منها عـلى مسـتوى القـراءة والتأويل. نحو أصـول جديـدة للفقـه الإسـلامي، ص. 83 ومـا بعـدها. ومـرة أخـرى تجـده يـربط مرويات أسباب النزول بآيات كتاب الرسالة فقط. الكتاب والقرآن، ص. 154. أيحمل القـول بـذلك على أمر التناقض الجلي الصريح، أم يحمل على القول بتاريخانية أحكام آيات الرسالة؟.

(3) لذلك أطلق عليها الوحي وصف "الذكر"؛ بوصفه صيغة نظرية مجـردة. السـنة الرسـولية، ص . 97. إن الوحي المنزل صيغ بصيغة صوتية معينة –"ذي الذكر". [ص.1] وقـد وردت توقيفـاً، والأمر الناظم لها أنها لم ترد من أجل مراعاة الجرس الصوتي، من باب مراعاة النغم الموسـيقي ، كما هو الأمر في الكلام العربي المنظوم وسائر الكلام الإنسـاني، بـل إن مردهـا هـو الدلالـة لا

3. مشمولات آيات كتاب النبوة

تشمل "آيات كتاب النبوة" في نص التنزيل جملة مواضيع عامة، يمكن إجمالها في المواضيع الآتية بالنظر إلى نوع وطبيعة الآيات: "الآيات المتشابهات" التي تضم "آيات السبع المثاني" و"آيات القرآن". والقرآن بدوره يحتوش "آيات القصص"، فضلاً عن "آيات الأمثال". و"الآيات اللاّمحكمات واللامتشابهات" والتي تضم "آيات تفصيل الكتاب". وسنتناول كل نوع على حدة تبياناً مفصلاً في ما يلي.

أ. مَوضُوع الآيَات المُتَشابِهَات

- آيَات القُرآن

يعد "القرآن" مجموعة من نصوص الوحي المنزل، المتضمنة للقوانين الناظمة والصارمة المتحكمة في الوجود الموضوعي بنوعيه: الظواهر الطبيعية/الكونية،

غير، فكل جرس صوتي، أو نغم موسيقي، إلا وهو دلالة تعين الاجتهاد في تقصيها. انظر: فقه المرأة، ص. 116.

(4) فالإنزال" هو تحويل الصيغة الإلهية للنص المخزن في اللوح المحفوظ أو الإمام المبين، والتي هي صيغة غير منتمية لأي لغة، من صيغة غير قابل للإدراك، إلى صيغة ملفوظة ومنطوقة ومسموعة قابلة للإدراك الإنساني. أما "الجعل" فهو تحويل صيغة القرآن من كونها غير منتمية لأي لغة إنسانية، إلى كونها باللغة العربية. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 47. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص. 115. الكتاب و القرآن، ص. 38-103.

(5) الكتاب والقرآن، ص. 38-103.

إن الفرق بين الوجود الموضوعي في آيات الخلق والغيب-النبوة-، وآيات التكليف والتشريع-الرسالة-، هو أن الوجود المتعلق بالأولى لا يتكيف مع قوة أو ضعف الإنسان، اللهم إلا إذا استثمر الإنسان قوانين وسنن الله تعالى في الخلق لصالح بني جنسه، وقد أرشده الله إلى إمكانيات ذلك. أما الوجود المتعلق بالثانية فهو متكيف مع الإنسان في دائرة الواجبات لا المحرمات، خصوصاً على مستوى الضرورات الفردية تحديداً. تأمل النصوص الآتية: [البقرة. 183-184]. [المائدة. 4].

كالنجوم والكواكب ونحو ذلك. والأحداث الإنسانية/التاريخية، كنشوء الأمم وهلاكها وعموم أنباء الأمم الخالية، وكذا غيب المستقبل، كقيام الساعة والنفخ والجنة والنار ونحو ذلك. لذا فإن "آيات القرآن" من هذه الزاوية، تعد منظومة حقائق مطلقة موضوعية خارجة عن الوعي الإنساني[1]، "فالموت" مثلاً يعتبر حقاً وجودياً مطلقاً حتمياً موضوعياً، ولا يعقل أن يقال في شأنه حرامٌ أو حلالٌ. يقول الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ الله كِتَابًا مُّؤَجَّلاً). [آل عمران. 145]. فالنص من النصوص المتشابهة-القرآن، لا من المحكمات؛ لكونه لم يتضمن أي أمر أو نهي. ونفس الأمر يسري على قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا). [الإسراء. 16]. عكس قوله تعالى: (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) . [النحل. 90]. فهو نص من النصوص المحكمة-الرسالة؛ لكونه يتضمن أمراً ونهياً. وقس على ذلك ما شابه وناظر[2].

سمي القرآن قرآناً حسب محمد شحرور؛ لأنه قد قَرَنَ بين "قوانين اللوح المحفوظ"، و"قوانين الإمام المبين"، ما دام أنه يتضمنهما معاً. و"اللوح المحفوظ" عبارة عن برنامج القوانين الصارمة الناظمة والمتحكمة في الكون؛ حيث إنها لا تتغير أو تتحول

---

(1) الدولة والمجتمع، ص. 211-242. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 45-47. الكتاب والقرآن، ص. 103-105-131-214.

(2) من هنا يظهر عدم سلامة المنهج الذي يقارن بين آية [الإسراء. 16]، و آية [النحل. 90]؛ إذ الأولى تتضمن قانوناً موضوعياً، أو قل، أمراً كونياً خلقياً قدرياً. في حين الثانية تتضمن تكليفاً إنسانياً، أو قل، تكليفاً دينياً شرعياً. وبالتبع، فلا تناقض بين النصين، ما دام أن موضوع التناقض غير متحقق، حتى مع التقدير الذي تحمل عليه آية الإسراء. انظر: شفاء العليل، ابن القيم، ص. 389 وما بعدها.

من أجل أحد؛ سواء عن طريق الدعاء أو غيره. أما "الإمام المبين" فهو عبارة عن أرشيف الأحداث التاريخية والإنسانية، الفردية والجماعية، المحفوظة بعناية، وقد تمت أرشفتها بعد حدوثها وتحوّلها إلى واقع موضوعي قائم، ومنه جاء الكتاب المبين، الذي يتجلى في "القصص القرآني"[1]. تأمل النصوص الآتية: يقول الله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ) . [يس. 12]. وقوله سبحانه: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ {17/85} فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ {18/85} بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ {19/85} وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ {20/85} بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ {21/85} فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ {22/85}) . [البروج. 17-22]. وقوله أيضاً: (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ {1/12} إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ {2/12} نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ {3/12}) . [يوسف. 1-3].

يضم القرآن نوعين من الآيات:

النوع الأول: الآيات المُغلَقة: وهي جملة نصوص سيقت مساق العلم والقراءة والتأويل، أو الإيمان والهداية، وليست مناط الدعاء أو التدخل والتصرف الإنساني. فتمثل بالتبع، الجزء الثابت من القرآن، الذي لا يتغير ولا يتبدل من أجل أحد، إذ هو قوانين عامة مطردة صارمة[2]. ومما يدل على ذلك: يقول الله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

---

(1) الدولة والمجتمع، ص. 211-242. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 47-48. الكتاب والقرآن، ص. 213. الدين والسلطة، ص. 290-317.

تلاحظ أن محمد شحرور يجتهد دوماً من أجل تقديم قراءته المعاصرة لعموم المفاهيم الواردة في نص الوحي المنزل، قراءة متناغمة مع المنطق العقلي الإنساني والحقائق العلمية، بعيداً عن المعهود التراثي التفسيري، وكأنه لا يتضمن ذرة من "التراث الحي".

(2) الكتاب والقرآن، ص. 81. الدين والسلطة، ص. 291.

{30/21} وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ {31/21} وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ {32/21} وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ {33/21} وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ {34/21}) . [الأنبياء. 30-34]. وقوله سبحانه: (وَإِن مَّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِك فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا) . [الإسراء. 58]. وقوله أيضاً:(وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ) . [الحج. 48].

النوع الثاني: الآيات المفتوحة: وهي مجموعة آيات قابلة للتدخل والتصرف الإنساني؛ بوصفها مناط الدعاء والمعرفة الإنسانية. وتمثل الجزء المتغير من القرآن، الذي تتحرك الإرادة الإلهية الظرفية/الحادثة في إطاره[1]، إلا أنه محكوم بالجزء الثابت المستقر[2]. ومما يدل على ذلك: يقول الله تعالى: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) . [فاطر. 9]. وقوله سبحانه: (وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) . [فاطر. 11]. وقوله أيضاً: (اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى {43/20} فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى {44/20}) . [طه. 43-44].

---

(1) إن موضوع "الإرادة الإلهية" مما احتدم حوله الاختلاف إلى درجة الخلاف، خصوصاً بين الفرق الإسلامية. ومحمد شحرور تراه يدور في فلك المذهب القائل بحدوث الإرادة الإلهية؛ بالنظر إلى تجدد فعل الخلق الإلهي. (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) . [الرحمان. 29].

(2) الدين والسلطة، ص. 291. الدولة والمجتمع، ص. 213-242.

تندرج ضمن "آيات القرآن" صنفين من الآيات هما: "آيات القصص" و"آيات الأمثال".

صنف آيات القصص القرآني

جاءت "آيات القصص" كما ينص محمد شحرور من "الإمام المبين"؛ بوصفه يعكس مجموعة أحداث إنسانية وتاريخية تم تسجيلها بعد وقوعها، كما تم تصنيفها وحفظها فيه، حاملة لعدة قوانين مفتوحة قابلة للتدخل والتصرف الإنساني[1]. والقصص القرآني وفق هذا التصور، ليس مجرد نص يسرد الأحداث الخالية، بل هو يعكس التفسير الموضوعي لحركة التاريخ، وقوانينها العامة الحاكمة لها. فهو بالتبع، لا يركز على الأحداث التفصيلية الثانوية، بل يعمد إلى إيراد الألقاب والرموز؛ بوصفها معبرة عن ظواهر أو حالات بالإمكان أن تعود وتتجدد مادام التاريخ الإنساني وحركته قائمة[2]. وعليه؛ فإن "آيات القصص القرآني" يمكن القول إنها تعكس أحداثاً لازمة زمكانياً، لكنها متعدية بالضرورة على مستوى العبر والقيم والمعاني، وإلا لما كان معنى لقوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى) . [يوسف. 111].

إن الناظر في "آيات القصص القرآني"؛ سواء تعلقت بعموم التاريخ الإنساني وقصص الأنبياء والمرسلين، أو تعلقت بالقصص المحمدي-نسبة إلى محمد عليه الصلاة والسلام-، يلمس أنه يحمل مواضيع شتى، تعكس التطور الحاصل في حقب التاريخ الإنساني؛ سواء على مستوى "تطور التشريع في الرسالات"، أو "تطور التعليم في النبوات"؛ ذلك أن التطورات-القفزات دائماً تكون إلى الأمام[3]. وهذا ما سيجعل من

(1) الدولة والمجتمع، ص. 213-214. القصص القرآني، ج.1، ص. 21.

(2) الدولة والمجتمع، ص. 241.

(3) القصص القرآني، ج.2، ص. 79. الكتاب والقرآن، ص. 675.

المعرفة كلما تطورت، تمكّن العقل الإنساني من تأويل "آيات القصص القرآني"، تأويلاً أقرب ما يكون إلى الصواب والحقيقة[1]. أما من يقول بكون "آيات القصص" سيقت مساق تسلية النبي عليه الصلاة والسلام وتثبيت موقفه واختيارات أصحابه، في مقابل قوى الطغيان والجبروت من الذين كفروا زمن النزول، فقول كما ينص محمد شحرور متهافت من أصله عبثي لا وزن اعتباري له قائم[2]. تأمل النصوص القصصية الآتية، لتستكشف أنها لمطلق الناس، سيقت مساق تأسيس الموافق وبناء الشخصية: يقول تعالى: (وَقَوْمَ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا) . [الفرقان. 37]. وقوله سبحانه: (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى {70/20} قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ...) . [طه. 70-76]. وقوله أيضاً:(وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ...) . [الأنبياء. 87-90].

صنف آيات الأمثال القرآنية

وردت "آيات الأمثال" ضمن "آيات النبوة-القرآن". يقول الله تعالى: (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا) . [الإسراء. 89]. وقوله سبحانه: (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا) . [الكهف. 54]. وتساق "آيات الأمثال" قصد أن يؤسس التأويل الإنساني من خلالها قوانين موضوعية مجردة حاكمة للمجتمعات الإنسانية وعمرانها، بغض النظر عن زمكانها، أو نسبة التطور العلمي والمعرفي الحاصل لديها؛ بمعنى أنها صالحة للاستلهام دوماً، ما دام أنها في فَلَكِ القوانين المتعالية دائرة؛ سواء بالوجود الإنساني

(1) الكتاب والقرآن، ص. 76-77-137.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 321.

الفردي أو الجمعي[1]. وهذا ما يعزز تصور محمد شحرور القائل بأن "الأمثال القرآنية" فضلاً عن "القصص القرآني"، جاءت لمطلق الناس هُدًى[2]. يقول تعالى: (وَيَضْرِبُ اللـهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ) . [النور. 35]. وقوله سبحانه: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) . [العنكبوت. 43]. وقوله أيضاً: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ). [الحشر. 21].

نورد في هذا السياق من باب التبيان عدة أمثال قرآنية، ليتم التأسيس من خلالها لقوانين إنسانية موضوعية مجردة؛ سواء تعلقت بالوجود الجمعي أو الفردي، ومنها:

أ. يقول اللـه تعالى: (وَضَرَبَ اللـهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللـهِ فَأَذَاقَهَا اللـهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ). [النحل. 112]. ينص "المثل القرآني" على القانون الآتي: إن أي مجتمع إنساني مستقر-والكفر يستلزم الوعي والحرية لتأسيس موقف- استحق عقاباً ربانياً ملموساً -لباس الجوع والخوف- كان ذلك بسبب صنع الإنسان. والصنع حسب

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 424.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 38-103، [البقرة. 184].

إن الوحي المنزل كله جاء هدىً ورحمة وبشرى للناس كافة في مطلق الأزمنة والأمكنة، ليس باعتبار نص الخطاب فحسب، بل أيضاً باعتبار دلالات النص.

محمد شحرور "نتاج العمل"[1]. والقصد العام من سوق المثل التحفيز على شكر المنعم إيماناً به سبحانه، والتحذير من جحود نعمه كفراً به سبحانه.

ب. يقول الله تعالى: (ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لله بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ). [الزمر. 29]. ينص "المثل القرآني" على الحقيقة الآتية: إن أي إنسان في الوجود يتوجه بالعبادة إلى غير الله تعالى، يكون معدوم الحرية حقاً وحقيقة، ما دام أنه لم يتحرر كلية، وإن ادعاها، إذ هي مع التسليم بوجودها مقسمة بين عدة أرباب مزيفة في أصل وجودها بالبرهان العقلي والوجداني والعلمي. ومن عانق طيفاً من أطياف الحرية، كانت حياته كلها مجرد طيف. أما من يعبد الله تعالى حقيقة، فهو قد عانق الحرية والتحرر أصْلاً وفصْلاً، ما دام أن العبادة ومطلق مسائل الإيمان والدين، لا تقوم إلا على أصل الحرية اعتقاداً وقولاً وفعلاً. والقصد العام من سوْق المثل الدعوة إلى إدامة النظر قبل أي اختيار في مطلق مجالات حياة الإنسان.

ج. يقول سبحانه: (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) . [يونس. 24]. ينص "المثل القرآني" على القانون الآتي: إن تعلق الإنسان بالحياة الدنيا وما فيها، شبيه بتوقف حياة المخلوق الرباني-الإنساني تحديداً

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 423.

من القواعد الكلية المبثوثة الجزئيات في نصوص الوحي المنزل، أن الفعل رهين الاختيار الذاتي الحر، والجزاء من جنس الفعل، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. تأمل النصوص الآتية: [الصافات. 39]. [فصلت. 28]. [الزخرف. 72]. [الزلزلة. 8-9].

على نعمة الماء وما يترتب عنها. إلا أن حالة التعلـق القصـوى-حالـة اللاعـودة، أن يعتقـد الإنسان أن لا أحد في الوجود الإمكاني أو الوجوبي قادر على إذهاب ما هو فيه من مباهج الحياة الدنيا. حتى إذا اغتر بما ملكت يداه من زخارف الحياة الدنيا أتى عليها أمـر اللــه تعالى، كأن لم تلبث ساعة نهـار، مـن حيـث لم يحتسـب ولم يقـدر؛ بمعنـى أن أي حضـارة إنسانية طاغية مستكبرة مما كانت قويـة، فـأمر اللــه أقـوى، في مطلـق أزمنـة الإنسـان، والتاريخ خير شاهد. وعليه؛ فإن السعيد من سخَّر نعم الحيـاة في طاعـة اللــه وإسـعاف الإنسان. والشقي من اغتر بهـا ومـارس عـلى الضـعيف مطلـق أشـكال الظلـم والعـدوان. والقصد العام من سوْق المثل، التنبيـه إلى عـدم الاغـترار بـالقوة: (فَأَمَّا عَـادٌ فَاسْـتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللـهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَـدُّ مِـنْهُمْ قُـوَّةً وَكَـانُوا بِآيَاتِنَـا يَجْحَـدُونَ {15/41} فَأَرْسَـلْنَا عَلَـيْهِمْ رِيحًـا صَرْصَرًا فِي أَيَّـامٍ نَّحِسَـاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُـمْ لَا يُـنصَرُونَ {16/41}). [فصلت. 15-16].

د. يقول تعالى أيضاً: (مَّثَـلُ الَّـذِينَ يُنفِقُـونَ أَمْـوَالَهُمْ فِي سَـبِيلِ اللــهِ كَمَثَـلِ حَبَّـةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللـهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاء وَاللـهُ وَاسِعٌ عَلِـيمٌ). [البقرة. 261]. ينص "المثل القرآني" على القيمة الآتية: إن المنفق في سـبيل اللــه تعـالى على قدر الطاقة والوسع، في مطلق أوجه الخير والبر، ما تحقق الإخلاص، من مطلق مـا في حوزته ملكاً مشروعاً حلالاً، يجازى من قِبل اللـه تعالى بأن يضاعف ويكثر له المال؛ سـواء الذي أنفقه، أو الذي تبقى لديه، إلى أضعاف عـدة، لا تـحصى كـثرة؛ سـواء شـعر الإنسـان بذلك أم لا. والقصد العام من وراء سـوْق المثـل، الحـث عـلى الإنفـاق في سـبيل اللــه في مطلق أوجه الخير والبر والصالح العام.

وعليه؛ فإن آيات الأمثال القرآنية تعد بحق منبعاً للقوانين الحضارية، والحقائق الإنسانية، والقيم الخلقية، لذا يتطلب الأمر إفرادها بالدراسة، لجمع دلائلها في نسق معرفي صريح جلي[1].

- **آيات السّبْع المثاني**

أوتي النبي عليه الصلاة والسلام "السبع المثاني". يقول تعالى:(وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ). [الحجر. 87]. والمقصود بها حسب محمد شحرور، جملة مقاطع صوتية/سبع آيات وردت في فواتح عدة سور متألفة من أحد عشر، أو أربعة عشر مقطعاً-حرفاً صوتياً. مثل: ألم، طسم، حم عسق. وبالتبع، فهي صُلْب "الآيات المتشابهات"، التي تعد القاسم المشترك في الكلام الإنساني؛ بمعنى أنها غير عربية، ولا تنطبق عليها أي صفة من صفات الكلام الإنساني[2]. وقد أشار إليها عليه الصلاة والسلام بقوله: "أعطيت جوامع الكلم". وقد ورد وصفها في نص الوحي المنزل بكونها هي "أحسن الحديث "، كما في قوله سبحانه: (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ) . [الزمر. 23]. و"آيات السبع المثاني" كما يؤكد متْن محمد شحرور، بها وقع وتحقق التحدي والإعجاز، لمطلق الناس في مطلق الزمان. ما دام أن تأويلها

---

(1) ندعو في هذا السياق مختلف الباحثين في الدراسات القرآنية والإسلامية إلى إفراد موضوع "أمثال نص الوحي المنزل" بدراسات مستقلة ومستفيضة، قصد بيان رؤية الوحي المنزل للعديد من القضايا والإشكالات الإنسانية، من باب الاسترشاد بهدي الوحي توجيهاً واهتداءً؛ ذلك أنه لا يقدم الحلول الجاهزة للناس، بل يدعوهم إلى ضرورة الاجتهاد والجهاد المتواصل لتحقيق الأفضل باستمرار، إذ كل من اجتهد أكثر حقق الأفضل.

(2) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 45.

والنظر فيها ليس وقفاً على زمن دون آخر، بـل هـو تـابع لشـتى الأرضـيات المعرفيـة. أمـا القول بأن علمها وقف على الـلـه وحده دون سواه، فليس عند محمد شحرور بشيء[1].

ب. موضوع الآيات اللاّمحْكمات واللاّمتشابهات

يضم هذا القسم من آيات الوحي المنزل، نوعاً واحداً سماه محمد شرور بـ:

- موضوع آيات تفْصيل الكتاب

حَوَى التنزيل الحكيم جملة آيات سيقت مساق تفصيل آيات الوحي المنزل. يقـول الـلـه تعالى:(وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ الـلـهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَـيْنَ يَدَيْـهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) . [يونس. 37]. وقوله سبحانه:(لَقَـدْ كَـانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُـلَّ شَيْءٍ وَهُـدًى وَرَحْمَـةً لِّقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ). [يوسـف. 111]. وهـي آيـات لا تحمـل صـفة "الأحكام"؛ بمعنـى أنهـا لا تتضـمن أوامـر أو نـواهي. ولا صـفة "التشـابه"؛ بمعنـى أنهـا لا تحمل أية قوانين، بل فقط كونها تنتمـي إلى آيـات النبـوة، بـالنظر إلى طبيعـة مواضـيعها الإخبارية التعليمية[2]. وقد جاءت "آيات تفصيل الكتاب" من عنـد الـلــه مبـاشرة، لا مـن

(1) الكتاب والقرآن، ص. 213-214. الحديث أخرجه البخاري في الصحيح، حديث رقـم.7273. بصـيغة: "بعثت بجوامـع الكلـم، ونصرت بالرعـب. وبينـا أنـا نـائم رأيتُنـي أوتيـت بمفـاتيح خـزائن الأرض فوُضـعت في يـدي". وقـد حمـل محمـد شـحرور معنـى "السـبع المثـاني" عـلى السـماوات السـبع والأراضين السبع. الدين والسلطة، ص.87. وعلى العموم تجـد مـن خـلال العديـد مـن اجتهـادات محمد شحرور سعيه إلى مخالفة المعهود التراثي التفسيري بكل ما هو متاح له، ولـو أوّل النصـوص تأويلات بعيدة.

(2) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 46. الكتاب والقرآن، ص. 214.

"اللوح المحفوظ" شأن الآيات المتشابهات، ولا من "الإمام المبين" شأن القصص القرآني[1].

تُحمل "آيات تفصيل الكتاب" على دلالتين حسب قراءة محمد شحرور: الأولى: "دلالة الشرح البياني"، القائم على فك غموض واختصار "آيات الوحي المنزل"؛ بمعنى أن مفهوم "التفصيل" وظف من أجل مفهوم الإجمال، مثل "آيات الوصايا"، فقد وردت في سورة الأنعام مجملة محكمة، ثم فصلت في عدة آيات أخرى. الثانية: "دلالة الفصل المادي" للأشياء زمانياً ومكانياً؛ "فالتفصيل الزماني" حسب محمد شحرور؛ أن ترد الأحداث متتالية متتابعة زمانياً، مفصول بعضها عن بعض، كتتابع آيات موسى عليه السلام. يقول تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) . [الإسراء. 101]. يقول سبحانه: (فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلاَتٍ) . [الأعراف. 133]. أما "التفصيل المكاني"؛ فهو أن ترد آيات كتاب الله تعالى مفصول بعضها عن بعض، في أماكن متعددة من سور التنزيل الحكيم؛ ذلك أنك تجد تتابع الآيات داخل السورة الواحدة رغم اختلاف مضامين الآيات، بين الآية الحكمية والآية القصصية والآية الكونية والآية الخلقية ونحو ذلك[2]. وهذا الفصل بين الآيات ترتيب توقيفي من الله تعالى وحده. يقول تعالى: (الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) . [هود. 1]. وقوله سبحانه: (وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً) . [الأنعام. 114] [3].

---

(1) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 46.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 114 وما بعدها.

(3) إن الترتيب الذي خضع له نص الوحي المنزل، يشمل ترتيب النصوص الواحد بعد الآخر داخل كل سورة على حدة توقيفاً. أما الترتيب على أساس النزول فهو اجتهادي في غالب أمره، مثل ما فعل محمد عابد الجابري وغيره. والترتيب الثاني ترتيب الدلالة، إذ هي قد ترد مجملة في نص، مفصلة في نصوص أخرى، توقيفية من وجه، اجتهادية من وجه آخر.

أدرج محمد شرور الآية السابعة من سورة آل عمران، ضمن "آيات تفصيل الكتاب"[1]. فضلاً عن مطلق "آيات الفرقان" بنوعيه العام والخاص، الذي بقدر ما ورد مجملاً ورد أيضاً مفصلاً في نص الوحي المنزل.

مُلاحظات نَقدية وتَكميلية

أولاً: مُلاحظات نَقدية-تَقويمية

1. تَشريعات الوَحي المُنزّل الحُكمية بين منظُوري المُفارَقة والمُحايَثَة

يتضمن نص الوحي المنزل عدة تشريعات لجملة أفعال موضوعية متعددة العلاقات، وهي أحكام تشريعية كبرى أصيلة ثابتة بالنص الصحيح الصريح معاً في الغالب. وقد اجتهد الفكر الإسلامي منذ بواكيره الأولى من أجل تأسيس معالم ملامح المنهج المتبع في استنباط الحكم الشرعي من مظانه المعتبرة، أو قل، الشرعية. وله في ذلك مناهج وقواعد وضوابط محددة، تولت مصنفات قديماً وحديثاً بتحديدها أو تجديدها أو تطويرها أو إعادة بنائها[2]. والإشكال الذي نحن معنيين بتحرير القول فيه

---

(1) أم الكتاب وتفصيلها، ص. 177- 410. يقول تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكَّر إلا أولوا الألباب﴾. [آل عمران. 7].

اعتبرت هذه الآية مثاراً لإشكالات عديدة، في سياق تاريخ الفكر الإسلامي، ما زال الاختلاف يلاحقها، خصوصاً على مستوى تحديد دلالة مفهوم "المحكم" و"المتشابه". انظر مساهمتنا في مقاربتهما في الملاحظات الآتية.

(2) قد بدأ التأصيل المنهجي على مستوى استنباط الأحكام في إطار ما يسمى "بعلم أصول الفقه" ، منذ الشافعي والجويني والغزالي والآمدي وابن حزم والعز بن عبد السلام والباجي والشاطبي

هو على الشكل الآتي: هل كلية الأحكام الشرعية المنزلة الثابتة نصاً متعالية تعالي قائلها ونصها معاً، أو محايثة تحايث فهمها والمكلف بها؟.

كثر القول في الإجابة على الإشكال في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، بعد ظهور صيحات منادية بإعادة التأسيس والتأصيل، ونحن في هذا السياق لا يهمنا تتبعها عند هذا المفكر أو ذاك المجتهد، بل ما يهمنا حصراً هو تصور محمد شحرور ومدى سلامة منهجه؛ سواء بمنظار النص ونَفَسه، أو بمنظار قوانين التدبر والاجتهاد المحررة.

نص محمد شحرور على أن بعض "آيات الرسالة" من نص الوحي المنزل تتضمن ما سمّاه بـ "التوجيهات التعليمية"، التي لا حكم تشريعي ملزم فيها، منها الآيات المتعلقة بموضوع "اللباس"[1]. ومما بنى عليه تصوره أمور منها: أن آية موضوع "اللباس" افتتحت بـ﴿يا أيها النبيء﴾، ودلالة مفهوم "النبيء/النبوة"، متعلق كما يرى محمد شحرور بما هو تاريخاني؛ سواء ما جاء به أو ما صدر عنه معاً[2]. وأن مسألة اللباس هي من "الأعراف"، أو مما سماه محمد عابد الجابري ب"المعهود العربي الثقافي والحضاري"؛ فالله تعالى خاطب أهل زمن النزول بلباس معين حسب معهودهم

وغيرهم. والفكر الإسلامي المعاصر اليوم لا يخرج في الغالب عن مهيع هؤلاء. حتى مع وجود الدعوة القائلة بضرورة "تجديد أصول الفقه"، التي قد تولاها جملة من المفكرين المعاصرين كحسن الترابي ومحمد سعيد رمضان البوطي والريسوني وغيرهم. لكن الدعوة مع أصحاب القراءات الجديدة للنص الشرعي بدأت تأخذ مساراً جريئاً، خصوصاً من قبل أولئك الذين تبنوْا "مبدأ القطيعة المطلقة" مع التراث منهجياً ومعرفياً كمحمد أركون ومحمد شحرور وعدنان الرفاعي وغيرهم.

(1) الكتاب والقرآن، ص. 604 وما بعدها.

(2) السنة الرسولية والسنة النوية، ص. 148. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص. 326.

الثقافي والصناعي والتجاري والمناخي أيضاً[1]. علاوة على أن أمر اللباس يصنف ضمن دائرتي "الحياء و العيب" كما يؤكد محمد شحرور، ولا علاقة له ألبتة بأمر التشريع من "حلال أو حرام" أو نحوهما[2].

سنمعن النظر في الأسس العامة التي بنى عليها محمد شحرور إطلاقاته، فإذا استقامت الأولى كانت الثانية كذلك، وإذا تهافتت تبين أنها مجرد ادعاء أو تحكم محض ليس إلا.

أ. اللبَاس بَين التّحديد العُرفي الاجتماعي والتحديد النصي الشرعي

إن مما آخذه نص الوحي المنزل على معهود اللباس زمن النزول، ما سماه "بالتبرّج" في قوله تعالى: (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى) . [الأحزاب. 33]. فإذا اعتبرناَ مع محمد شحرور ومحمد عابد الجابري من أن التنزيل الحكيم جاء بلباس وَفْق معهود اللباس العربي زمن النزول، فما قيمة النصوص الشرعية المتعلقة باللباس أمراً ونهياً، ولمَ عدّدت عيوب لباس معهود زمن النزول؟.

إن مسألة اللباس وإن عدت من باب ما هو متحول دوْماً، إلا أن المحددات العامة له حداً وحقيقة مما اهتم به الوحي المنزل. إذ من المسلّم به أن الثبات يرسم للحركة إطارات التحرك، والحركة بدورها تمد الثابت بالمرونة، وهذا ما ينطبق على أمر اللباس، فهو وإن كان محدداً في عدة نصوص شرعية صحيحة صريحة[3]، إلا

---

(1) مواقف إضاءات وشهادات، محمد عابد الجابري، ع.27، ص. 7 وما بعدها.
إن أمر مراعاة "المعهود العربي بنوعيه" زمن النزول لقراءة وتفسير نص الوحي المنزل، يصوره وكأنه جاء للعرب وحدهم في القرن السادس والسابع الميلادي. انظر ما يقوله الشافعي في الرسالة، والشاطبي في الموافقات.

(2) الكتاب والقرآن، ص. 618. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص. 47.

(3) انظر النصوص الآتية: [النور. 31]. [الأحزاب. 59]. فضلاً عن جملة نصوص حديثية. انظر مختلف مصنفات الحديث، كتاب اللباس.

أن ما يُلْبَس خاضع للتطور الصناعي وطبيعة المناخ السائد. أما أن نعمد إلى جعْل لباس أهل شبه الجزيرة العبرية زمن النزول، من باب مراعاة المعهود، لباساً لمطلق الناس في مطلق الأزمنة والأمكنة؛ فذلك "تحريف تخريف" لا يقول به عاقل. ونفس الأمر ينطبق على جعل ما عليه أهل الحداثة الغربية رمزاً للحداثة العامة، دون النظر أو مراعاة شروط المجال والسياق والواقع. ومحمد شحرور إن كان قد أخذ في مواطن عدة من نصوصه على التفسير والفقه الموروث، كونهما يعليان من محددات زمكان النزول أو التأصيل التأسيسي، ويجعلانها قواعد عامة ثابتة، فهو قد اتفق معهما كما ترى في المقصود، وإن اختلفت اتجاهات النظر وأزمنتها[1]. إن مما يعود على خصوصية ما جاء به نص الوحي المنزل بالإبطال المطلق، مراعاة "المعهود العربي زمن النزول"، أو مراعاة "معهود واقع الحداثة الغربية أزمنة التأويل"؛ سواء تم ذلك تحت شعار "الأصالة"، أو شعار "المعاصرة"، أو غيرهما من الشعارات الزائفة الفارغة من أي محتوى معتبر، التي يلهث خلفها خلق كثير من المولعين بالتقليد الاختياري، الذي حولهم إلى عبيد زمن اليوم[2].

إن أمر اللباس بالنظر إلى النصوص الشرعية المتعلقة به، يعد من أمور الدين الثابتة أصْلاً وفصْلاً. وفتح باب الاجتهاد في تأصيله حسب رؤى المجتهدين، بقدر ما يوقع الثوابت الشرعية الدينية في شراك التلاعب اللامحدد واللامحدود، يلهي الاجتهاد

---

(1) الكتاب والقرآن، ص. 616-617.

(2) إن أهم ما يعكس خصوصية وفرادة نص التنزيل الحكيم، أنه لا يخضع لما يخضع له الإنسان في مطلق الأزمنة وتواليها، وإلا عد نصاً محايثاً قومياً تاريخانياً، كما يرسخ ذلك عبدة وثن مراعاة "المعهود العربي والغربي الثقافي والحضاري". فربط نصوص الوحي بوقائع وأحداث محددة يفرغه ويلغي تعاليه، خصوصاً على مستوى الدلالة والحكم.

الإسلامي المعاصر عن التأصيلات الملحة، لإشكالات ومشكلات تنزل منزلة الضرورات[1].

ب. اللبَاس بينَ الحُكم الشرعي والحُكم الأخلاَقي

إن الحكم لا يكون شرعياً إلا إذا كان منصوصاً عليه في نص شرعي صحيح صريح في الغالب. ويعد الحكم الشرعي من أهم مقومات السلوك الإيجابي/"العمل الصالح". وما ينطبق على الفعل في علاقته بالحكم الشرعي، ينطبق على الفعل في علاقته بالحكم الأخلاقي سواء بسواء. إذا كان محمد شحرور قد نص على أن أمر اللباس يصنف ضمن "دائرة العيب والحياء"، وليس ضمن "الحلال والحرام"، فإنه بالتبع، يسلم بأن الخُلق ليْس حكماً، بل دونه في المرتبة والاعتبار، وهو تسليم لا يستوي قائماً. إذ تجد من بين نصوص الوحي المنزل، أن العبارات والصيغ الدالة على الحكم الشرعي، هي نفسها الدالة على الحكم الأخلاقي سواء بسواء.

- عبارات النهي والتحريم في الفعل الإنساني

* **ما يدل على الحكم الشرعي:** يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً). [آل عمران. 130]. وقوله سبحانه: (وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ) . [النساء. 22]. وقوله أيضاً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ) . [النساء. 43].

* **ما يدل على الحكم الأخلاقي:** يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِّن قَوْمٍ عَسَى أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاء مِّن نِّسَاء عَسَى أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ) . [الحجرات. 11]. وقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ) .

---

(1) إن مما يكرس ذلك، غياب الفكر والاجتهاد المؤسسي المستقبلي القائم على رؤية لها أولويات. وما دام الفكر الإسلامي المعاصر لم يحقق ذلك، تبقى جل اجتهاداته بلا فعالية شاهدة.

[المنافقون. 9]. وقوله أيضاً: (يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ لاَ تَـأْكُلُواْ أَمْـوَالَكُمْ بَيْـنَكُمْ بِالْبَاطِـلِ). [النساء. 29].

- **عبارات الأمر والوجوب في الفعل الإنساني**

* **ما يدل على الحكم الشرعي:** يقول اللـــه تعـالى: (فَـوَلِّ وَجْهَـكَ شَـطْرَ الْمَسْـجِدِ الْحَرَامِ) . [البقرة. 143-149]. وقوله سبحانه: (وَقَاتِلُواْ فِي سَـبِيلِ اللـــهِ الَّـذِينَ يُقَـاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ) . [البقرة. 190]. وقوله أيضـاً:(وَآتُـواْ النَّسَـاء صَـدُقَاتِهِنَّ نِحْلَـةً) .[النسـاء. 4]. وقوله سبحانه: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ) . [العنكبوت. 45].

* **ما يدل على الحكم الأخلاقي:** يقـول اللـــه تعـالى: (يَـا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ أَوْفُـواْ بِالْعُقُودِ) . [المائدة. 1]. وقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُـواْ اتَّقُـواْ اللـــهَ حَـقَّ تُقَاتِـهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ) . [آل عمران. 102]. وقوله أيضاً: (يَا أَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـواْ اتَّقُـواْ اللـهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ) . [التوبة. 119].

وعليه؛ فلا فرق بين الحكم الشرعي والحكم الأخلاقي في الاعتبار والإلزام، مـا دام أنهما يردَا مـورداً واحـداً، إن لم يـزد الحكـم الأخلاقـي عـلى الحكـم الشرعـي في الاعتبار والإلزام. أما القول بأن الحكم الأخلاقي من "الكماليات" من باب قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". فليس عنـدنا بشيء[1]. فضـلاً عـن

(1) وفي رواية: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق". أخرجه الإمام مالك في الموطإ، كتاب حسن الخلق، حديث رقم.8. رفض طه عبد الرحمان المنظور التراثي الذي صوّر الأخـلاق كونهـا لا تعـدوا أن تكـون مـن الكماليات، وفق التقسيم الأصـولي. وقـد عـدها مـن الضروريـات الأولى التـي لا يسـتقيم الوجـود الإنساني والديني معاً بدونها. وقد جاء تأكيده بناءً على نظريته التـي تقـوم عـلى "أن لا ديـن بـلا أخلاق، ولا إنسان بلا أخلاق". سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيـة، ص. 53 وما بعدها.

أن الحكم الأخلاقي والحكم الشرعي يتداخلان اتصالاً ولا يفترقان انفصالاً في سياقات الورود النصية.

ج. مَفهُوم الرسُول والنبي

خُوطب عليه الصلاة والسلام في نصوص الوحي المنزل مرة بوصف "الرسالة/ الرسول"، ومرة أخرى بوصف "النبوة/النبيء"، وهو تقسيم حسب محمد شحرور دال على أن الآيات المصدرة بعبارة "ياأيها النبيء"، تمثل ما سماه بـ"القصص المحمدي"، الذي يضم العبر والعظات، أو التعليمات التوجيهية، لا التشريعات الحُكمية الإلزامية، عكس الآيات المصدرة بـ"ياأيها الرسول"[1]. وهذا التقسيم يجعل العديد من نصوص الوحي المنزل يتعلق مفعولها بالتوجيه لا بالإلزام، فضلاً عن كونها متعلقة بما هو مرحلي تاريخاني لا علاقة لها بما هو متعالي مفارق مطلق. فإن سُلم لمحمد شحرور وغيره جدلاً بكون أن بعض ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل ما هو تاريخي[2]، فإن ما جاء به من الوحي المنزل، لا علاقة له إطلاقاً بالتقسيم الذي ارتضاه محمد شحرور، وإلا انعدمت أو تلاشت خصوصيته التي له بالاعتبار الأول المنزل، وليس بالاعتبار الإنساني اللاحق المؤول.

إن ما ننطلق منه في تعاملنا مع نص الوحي المنزل، أن صلاحيته ليست وَقفاً على زمن دون آخر، بل إن كل جيل من الأجيال المتوالية يجد فيه ما يسد حاجته،

---

(1) بناءً على دلالة مفهوم "الرسول" و"النبيء".

(2) توجد مجموعة من النصوص التشريعية الصادرة عن الرسول عليه الصلاة والسلام، تحمل على كونها نصوصاً تشريعية محددة بأزمنة محددة، أو بأحداث وأفعال معينة، لا تتعدى في الغالب إلى ما سواها. وقد تم بحثها في ما يسمى بـ"التشريع الخاص"؛ سواء المتعلقة بالأشخاص أم بالأزمان أم بالحالات الاستثنائية. إلا أن الغالب هو "التشريع العام".

لذا فإن الناظر في النصوص المصدرة بـ"ياأيها النبيء"، تجدها متعلقة بأفق التعالي المطلق، لما تحمله من أحكام عامة محددة لفعل وحركة الوجود الإنساني. تأمل النصوص الآتية:

- يقول اللـــه تعـالى: (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) . [الأنفال. 67].
- يقول سبحانه: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّمَن فِي أَيْدِيكُم مِّنَ الأَسْرَى إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) . [الأنفال. 70].
- يقول سبحانه: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) . [التوبة. 73].
- يقول أيضاً: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ) . [الممتحنة. 12].

بناءً على ما سبق، يمكن صياغة الخلاصات الآتية:

1. إن أمر اللباس وإن كان شأناً خاصاً، أو متغيراً حسب طبيعة أسلوب الحياة، فإن الوحي المنزل حدد له ما به تتحقق مقاصد اللباس الشرعي في مطلق أزمنة التكليف، وما به أيضاً تتحقق إنسانية الإنسان وأدميته.
2. إن الحكم الأخلاقي لا يقل أهمية عن الحكم الشرعي، إذ هما صنوان لا يفترقان. بل إن الحكم الأخلاقي مصدر في الاعتبار على الحكم الشرعي، إذ هو أصل من أصوله الكبرى، والأخير لا يعدوا أن يكون فرعاً من فروعه.
3. إن كل ما ورد في نصوص الوحي المنزل، بغض النظر عن ما خوطب به عليه السلام، يُحمل دوماً على التعالي والإلزام، ولا علاقة له ألبتة بما هو تاريخي، إلا من حيث زمن النزول فقط، وإلا عاد ذلك بالإبطال على الأصل الأول.

4. إن الأصل العام الذي يؤخذ حكماً معيارياً على مطلق ما سواه، هو خصوصية الوحي المنزل التي له بالاعتبار الإلهي الأصلي، لا بالاعتبار الإنساني التابع، فما وافقها قبل، وما خالفها رفض من أي جهة صدر، وفي أي زمن انبثق، ومهما كانت قيمته الرمزية.

2. هَمُّ الإبداع المَنُوط بوَلَعِ مُخالفة المَعهُود العَربي الإسلاَمي

يعتبر "الإبداع" أو "إعادة إبداع المبدع" همّ محمود ابتداءً؛ بوصفه روح وأساس تحقيق الفعالية الشاهدة، أو قل، الاستخلاف الحضاري الشاهد، عند مطلق الأمم والحضارات والشعوب في مطلق الأزمنة، ما دام أن الإثبات الوجودي الأنسب هو وسيلته. والتاريخ الإنساني في عمومه لا يخلد إلا من حقق نسبة من نسبه؛ سواء تعلق بالمجال الحضاري/المادي، أو بالمجال الثقافي/الرمزي[1]. وأهم عامل يتحكم في الإبداع وجوداً ونوعاً تجد المرجعية العليا للأمة، فضلاً عن الضرورات وإشكالات ومشكلات الوجود. والفكر الإسلامي بوصفه أحد أهم مُحرِّكي الوجود الجَمْعي الإنساني، استطاع في حقب زمانية خلت، أن يحقق نسباً من الإبداع الأصيل الرّصين ما زالت الإنسانية تسترشد به. إلا أن مع تقدم الزمن، أصبح الفكر الإسلامي المعاصر في عمومه فكر مقلّد؛ سواء قلّد المتقدمين أو المتأخرين، فانتقلت منه القدرة على توجيه الحدث الإنساني في أبعاده المتعددة، وأصبح يعيش حالة من حالات الغيبوبة الثقافية والاغتراب عن اللحظة. وأمَلاً في إحداث الزَّحْزحة المطلوبة لتحقيق النقلة المشهودة ، تجد هَمّ كثير من المفكرين المعاصرين قائم لتحقيق ذلك، بالتوسل بالاجتهاد القائم على "الوَلَع بمُخالفة مَعْهود الفكر العربي الإسلامي"، بتسويغات مختلفة ومتعددة، خصوصاً الذي تأسس على يد المتقدمين وتحيّن على يد المتأخرين.

---

(1) تأمل قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ). [يس. 12].

وكأن سبب وعلة ما يعيشه الوجود الإسلامي "**التراث**". في حين أن التراث مجرد إنتاج إنساني تاريخي، أو قل، تفاعل إنساني مع الوحي المنزل وإشكالات ومشكلات أزمنة خلت، لا يعد مدْخلاً للتقدم أو التخلف إلا باعتبار "النظر الوظيفي- التنزيلي". والسؤال: هل تحقيق الإبداع شرطه اللازم القطع مع التراث كلية، أم أن تحقيق الوصل به بطرق حية راشدة هو سببه ولازمه؟. وكيف تتم القطيعة مع التراث مع الفعالية الكامنة فيه؟. ولِمَ التشديد من قبل أنصار الحداثة المعطوبة على مدخل القطيعة مع التراث، ألا توجد مداخل أخرى أنسب وأنجع؟.

إن المتتبع لمتن محمد شحرور يلاحظ أنه ينطلق من مبدإ مفاده: "الاجتهاد في تسويغ مخالفة معهود التراث والفكر العربي الإسلامي بكل الإمكانات المتاحة"؛ بدعوى أن إنتاجاته تاريخانية مذهبية متحيزة، تحكم فيها نظام وأدوات معرفية، تأكد أنها متجاوزة، لذا لا بد من القطيعة التامة معه جملة وتفصيلاً، أصلاً وفصْلاً. و في المقابل فتح باب الاجتهاد؛ لتأسيس نظام فكري إسلامي معاصر؛ سواء على مستوى إعادة تأصيل أصول المعرفة الإسلامية، أو على مستوى قراءة النص الشرعي قراءة معاصرة[1].

(1) إن الاجتهاد المعاصر سواء تعلق بقراءة النص الشرعي قراءات جديدة ومعاصرة، أو تعلق بإعادة تأصيل أصول الاستنباط، أو تعلق بتنقية ما نشأ في ظلال النص الشرعي من تراث، أو تعلق بتحديد طرق الاستفادة مما أنتجه الفكر الإسلامي عموماً، كل ذلك محمود ابتداءً، وليس من حق أحد أن يغلق باباً من أبواب الاجتهاد تلك أو غيرها. ويبقى الوجه الثاني لعملية الاجتهاد متعلقاً بطرقه ووسائله ومناهجه ومقاصده الكبرى، وهي خاضعة "لمبدإ الإمكان" لا "الوجوب"، ما لم تأت على أصْل مقدس ثابت بالإبطال أو الإلغاء أو التعطيل.

إن مهيع التوسل بمخالفة السائد من التراث والفكر العربي الإسلامي والقطع معه، من باب توهم أن تحقيق الإبداع والحداثة لا يتم إلا بذلك. أمر غير محرّر الأسس، ولا علمي من حيث المحددات والغايات الكبرى؛ نظراً لما يلي:

أ. إن اتباع المنهج أعلاه، سيجعل اجتهادات الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أو قل، تأصيلاته، لا تبرح دائرة "خطاب بداية البدايات"؛ فيبدأ المتأخر من حيث بدأ المتقدم زمانياً. والجميع يعلم أن المعرفة الإنسانية بقدر بنائها على التلاقح والأخذ والعطاء، تتأسس أيضاً على "مبدإ التراكم"، القائم على مواصلة المتأخر ما انتهى إليه المتقدم.

ب. إن التراث والفكر العربي الإسلامي ليس مما هو متجاوز أو "**ميت**" كليّاً، بل يشمل ما هو "**حي**" مفيد، بشهادة أهل القطيعة أنفسهم، ما تمت القراءة بتجرد وموضوعية. إذ الإقبال على دراسة التراث بالطرق السائدة، يعكس ثقل التراث ومحوريته في فضاء/ساحة الفكر الإسلامي والإنساني معاً، فضلاً عن أن الكثير من هؤلاء يتبنون وجهات نظر ورؤى اجتهادية تراثية، أو يدعون إلى إحيائها[1].

ج. إن الأمم تاريخياً لا يتسنى لها تثبيت وجودها الجمعي الرمزي والاعتباري، إلا من خلال تراثها الثقافي والحضاري الحي، بفضل ما تحدثه من فعل التجسير الفاعل، وإلا أصبح وجودها الجمعي تحديداً تابعاً لوجود غيرها تقليداً واتباعاً

---

(1) من بين أهَم ما يشدد عليه أهل "الحداثة الفكرية" من رواد الفكر العربي الإسلامي المعاصر، تجد المقولات الآتية: "كون القرآن كتاباً مخلوقاً". "تأويل النقل إذا تعارض مع العقل". "أولوية الحرية الفردية" ونحو ذلك. وهؤلاء هم بحق "المعتزلة الجدد"، أو أنصار الفكر الاعتزالي، الذي لم يرق مرقاه من وجه، وشيعة علمنة الوجود الإسلامي وقراءة النص الشرعي من وجه آخر.

مُحوجاً، وهذا حقيقة هو مسمى "التغريب/الغَرْبَنة"، أو قل، "الغيبوبة" و"العبودية الاختيارية" بمعناها العام.

د. إن الدعوة إلى أخذ حي التراث بعين الاعتبار، ليس من باب الإخلاص الأعمى للتراث وإعادة أنموذجه المعرفي والحياتي كما هو حذو النعل بالنعل، إذ هذا حسب قوانين الوجود لا يكون. بل إن القصد هو الرجوع والمراجعة، وإخلاصاً لبؤرة الموقد والروح التي حركته وأوجدته ليس إلا[1].

ه. إن التركيز على أهمية استحضار التراث بالنسبة للأمة الإسلامية، من أجل تحقيق أسس الوجود الجمعي، لا يعني بأي وجه من الوجوه الاغتراب في إشكالاته ومشكلاته درساً وتحليلاً، أو الاكتفاء بما فيه منهجياً ومعرفياً. بل يعني استلهام التراث الحي في بناء "أنساق معرفية موصولة"، بعد دراسته بما يتلاءم وخصوصيته وشروط سياقه ومجاله التداولي. أما أن تتم دراسته بكل ما هو متاح ومنقول من مناهج ومفاهيم وآليات غربية بدعوى كونها حداثية، يوقع الدرس في أعطاب لا تعد ولا تحصى كثرة[2].

وعليه؛ فإن الإبداع الحقيقي الذي يتم رسم منطلقاته ومعالمه العامة، هو الذي يصل "الحي" من تراث وفكر الأمة الإسلامية، أو قل، هو "الإبداع الموصول"، الذي يحقق مع توالي الزمن مراقي عدة من التجريد المعرفي إشكالاً واستدلالاً. أما "الإبداع

(1) الإسلام والغرب والعولمة، حسن أوريد، منشورات الزمن، ع.6، ط.5، 1999، ص. 9-10.

(2) مثل ما أصبحت أرض المسلمين مجالاً خصباً لتطبيق فعالية مختلف الأسلحة الفتاكة، أصبح تراثهم ونصوصهم المؤسسة مجالاً خصباً أيضاً لتطبيق نجاعة مختلف المناهج والمفاهيم، وهذا وذاك بفعل أيديهم لا بأيدي غيرهم، مما يُعَظِّمُ العظيم، ويفيق السكران المطبق لو كانت هناك عيون تبصر وقلوب تعقل.

المفصول" الذي يتم من خلال ما هو خارجي عن سياق وخصوصية فكر وتراث الأمة، فإن أمر تبيئته أو استنباته دونه خرت القتاد.

3. خصائص آيات الرسالة وآيات النبوة بين: التحديد الموضوعي، وتسويغ التصورات القبلية

تناول محمد شحرور "آيات الرسالة" من كتاب الله تعالى في ضوء خصائص عامة محددة لها، منها: أنها ليست صالحة لمطلق الزمان والمكان، وأنها قابلة للنسخ والتبديل والتغيير، وأنها لا تتضمن أي إعجاز. في مقابل ذلك تناول "آيات النبوة" في ضوء خصائص أيضاً منها: أنها صالحة لمطلق الزمان والمكان، وأنها لا تقبل النسخ أو التبديل، وأنها قد تحقق بها الإعجاز[1]. سيتم النظر في هذه التحديدات أو قل، المسلمات، لبيان مدى سلامة أسسها وتوافقها مع نصوص الوحي المنزل، أو أفقه ونَفَسِه العام، واحدة تلو الأخرى:

أ. الإعجاز والتحدي بين آيات الرسالة وآيات النبوة: إذا كان محمد شحرور قد نص على أن الإعجاز والتحدي[2] وقفٌ على "آيات النبوة" دون "آيات الرسالة"، فإن الناظر في كتاب الله تعالى يجد أن ذلك عام لمطلق آيات التنزيل الحكيم، كما يظهر من خلال النصوص الآتية: يقول الله تعالى: (وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {23/2} فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ) . [البقرة. 23-24]. وقوله سبحانه: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ

(1) كنا قد توقفنا لتحديد تلك الخصائص في م سابق الدراسة.

(2) يقصد ب"الإعجاز" في هذا السياق، أن الله تعالى أنزل وحيه الخاتم على عبده ورسوله عليه السلام بحروف مثل حروف الكلام العربي، فعجز الناس عن الإتيان بمثله، أو سورة بمثله، أو آية من مثله. أما "التحدي" فيراد به، أن الله مكن الإنس وغيرهم من كل ما من شأنه الإسعاف على الإتيان بمثله، فعجزوا، فتحقق الإعجاز بالتحدي.

وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللـهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) . [هود. 13]. وقوله أيضاً: (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللـهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ). [يونس.38]. وقوله تعالى: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) . [الإسراء. 88].

إن ما ننطلق منه في تعاملنا مع نص الوحي المنزل، أن كله قد وقع وتحقق به أمر الإعجاز والتحدي؛ سواء تعلق الأمر ب"آيات الرسالة" أو ب"آيات النبوة"، استناداً إلى ما يلي:

- إن ما به حصل أمر الإعجاز والتحدي ليس فقط بالنظر إلى علاقتهما بموضوع نصوص الوحي المنزل، بل بالنظر أيضاً إلى علاقة الوحي بقائله سبحانه وتعالى، إذ كل ما صدر عن اللـه سبحانه وتعالى وحْياً أو خَلْقاً يتحقق به الإعجاز والتحدي، عبر مختلف الحقب التاريخية، خصوصاً إذا كان الوحي خاتماً.

- إن ما يحمل عليه أمر الإعجاز والتحدي، بقدر ما يتعلق بالصياغة التعبيرية لنص الوحي، يتعلق ثانياً بأمر الدلالة والمحتوى، ويتعلق ثالثاً باستعمال المفاهيم أيضاً. ومن هذا المنظور عُدَّ تفسير الوحي بمعهود الكلام العربي مُخلاً بأمر الإعجاز والتحدي؛ سواء في حالة مقابلة الوحي بتعبير الكلام العربي، أو في حالة حصر دلالات الوحي في دلالات الكلام العربي. إذ ما ينطبق على القائل سبحانه من صفات مثلى، ينطبق على كلامه وخَلْقه سبحانه، وما ينطبق على الزمن من تجدد وارتقاء وتطور، ينطبق على دلالات الوحي المنزل، وهذا من أهم أوجه مكمن الإعجاز والتحدي.

- إن أمر الإعجاز والتحدي ليس مقصوراً على زمن أو قومية ما، حتى يُرْبَطا بهما، بل ذلك متعدد ومتعدي إلى مختلف القوميات والأزمان والأنساق. وقد تحقق ذلك موضوعياً من قبل أهل التخصص العلمي والمعرفي الدقيق في مختلف مجالات

العلم والمعرفة.(وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ) . [فاطر. 14]. (فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا). [الفرقان. 59]. وفي كل زمن يظهر وَجْهٌ أو نسبة من نسب الإعجاز لتوجيه أولي بقية من الناس[1].

ب. النسخ والتبديل لأحكام آيات الرسالة لا لحقائق وقوانين آيات النبوة: إذا كان محمد شحرور قد نص على مسلمة منهجية ومعرفية معاً مفادها، أن النسخ بين نصوص الوحي المنزل غير متحقق الوجود، بل هو حاصل بين نصوص الوحي المنزل بوصفها ناسخة، والكتب المنزلة السابقة والأعراف السائدة قبل زمن النزول بوصفها منسوخة[2]. فإنه لما اعتبر أن النسخ مقصور على نصوص الرسالة فقط، كان بذلك موافقاً لمقررات التراث الإسلامي، في إقراره لمبدإ النسخ بين النصوص الشرعية. وهذا الأمر دال على مبدإ التناقض الجلي الصريح، فضلاً عن عدم سلامة التمسك ب"القطيعة المطلقة" مع التراث والفكر الإسلامي. أما إذا حُمِل معنى "النسخ" على التبديل والتغيير في علاقة المكلف بنصوص الوحي المنزل، فهذا يقتضي أمرين: الأول: كون المكلف يغير ويبدل أحكام الله المحمولة في كلامه تحريفاً، فهذا لا يختلف

(1) سمّى مجموعة من المفكرين المعاصرين جملة الآيات التي تتناول قوانين وحقائق الخلق الرباني في الأنفس والآفاق، ب"آيات الإعجاز العلمي في القرآن"، كونها قد جاءت في زمن النزول فأعجزت الناس. وقد تم فهمها بناءً على ما أنتجته العلوم الغربية المعاصرة، ولا شك أن بعد إدراكها قد تبدوا أنها خلت من أمر الإعجاز في زمن العلم. هذا الذي قد دفع بمحمد عابد الجابري إلى القول بأن الاعتماد على العلوم المعاصرة لتفسيرها "عبث وشبهة". مواقف، ع.31، ص. 39-47. أما أبو يعرب المرزوقي فقد رفض هذا المنهج في التعامل مع القرآن كلياً. فلسفة الدين، ص. 202-203.

(2) من المعلوم أن نصوص التنزيل الحكيم لا تنسخ الأعراف الاجتماعية السائدة زمن النزول وقبله، بل تحرم أو تقرر؛ ذلك أن النسخ لا تتحقق ماهيته إلا بين النصوص المنزلة، في علاقة المتأخر/اللاحق بالمتقدم /السابق.

حوله اثنان[1]. الثاني: كون أحكام نصوص الوحي المنزل تقبل التبدل والتغير لذاتها؛ نظراً لتاريخيتها، أو لمحدودية صلاحيتها، فهذا مقصور على الكتب السماوية السابقة، ولا علاقة للوحي المنزل على محمد عليه الصلاة والسلام بذلك ألبتة.

إن نصوص الوحي المنزل سواء تعلقت بقسم "الرسالة" أو قسم "النبوة"، منزهة عن النسخ كلية، وإن ورد النسخ بشأنها فهو متعلق بما هو خارجي لا بما هو داخلي؛ بمعنى أن النسخ متعلق بمختلف التفاعلات الإنسانية مع الوحي، إذ من شأن الفهوم الإنسانية أنها قائمة على "ناظم قيامة المعنى"، ما دام أن المعنى المفهوم إنسانياً من نصوص الوحي الشريف، مهما عمّر طويلاً أتته قيامته في الغالب، وهذا متعلق بعموم الفهوم الإنسانية، وإلا تحول ما هو إنساني إلى ما هو مقدس متعالي، وهذا نادر الحصول، باستثناء إذا كان مبنياً على "اجتهاد مؤسسي جماعي"، من باب تكامل الاختصاصات، وهذا كما هو معلوم مفقود في فضاء الفكر العربي الإسلامي القديم والمعاصر معاً.

إن الذي دفع بمحمد شحرور إلى إقرار ما قرره من نسخ وتبديل وتغيير طارئ على نص الوحي المنزل، هو أنه ينطلق من أن جملة من أحكام نصوص "الرسالة" إما أنها "مرحلية تاريخانية"، أو أنها تتضمن "تعليمات إرشادية" لا إلزام تشريعي فيها، ما دامت أنها تتحدث حسب زعمه عن أحكام أفعال وظواهر محصورة زمن النزول،

(1) عموم النصوص المنزلة يطرأ عليها نوعين من "التحريف"، الأول: التحريف المادي/اللغوي زيادة وتقصاناً. وقد حفظ الله الذكر الحكيم من ذلك. [الحجر. 9]. عكس ما سبقه من كتب. [البقرة. 78]. [آل عمران. 77]. [الأنعام. 92]. الثاني: التحريف الدلالي/التقويل التعسفي، وقد حدث هذا لنص الوحي المنزل وغيره من النصوص الدينية المؤسسة. انظر دراستنا: التلاعب بدلالات المفاهيم والنصوص الشرعية في تاريخ الفكر الإسلامي.

وهي بطبيعتها متغيرة. أما "آيات النبوة" فهي متعلقة في غالب أمرها بما هو ثابت غير متغير؛ سواء تعلق بالخلق أو بالأخبار والقصص.

تسليم محمد شحرور بهذا وغيره، لا يثبت أمام بداهة خصوصية تشريع الوحي المنزل، ذلك أن الحكم الشرعي الثابت نصاً في الوحي[1]، لا علاقة له إطلاقاً بما هو تاريخي زمني، إلا من حيث النزول نفسه، وإن وردت بشأنه رواية صحيحة من مرويات أسباب النزول؛ سواء كان الحكم محمولاً في "آيات الرسالة" أو في قَسيمِها. وتزداد قوة ونسبة التعالي أكثر، لما ننطلق من أن كلية الوحي المنزل موصوف بالعالمية والإنسانية والتعالي المطلق والمعيارية الفاعلة ونحو ذلك من المحددات المنهجية[2]. فضلاً عن أن عدة أحكام نصية لا تقبل بإنيتها الربط الجدلي[3]، وأن جملة أحكام أخرى قد شرعت زمن النزول، وإن كان مجالها أو ساحتها الحقيقية غير متحققة وقتئذ[4].

ج. حُدُود صَلاحية آيات الرسَالة وآيات النبوة: نص محمد شحرور على أن صلاحية الوحي المنزل متحققة ب"آيات النبوة"، معدومة في "آيات الرسالة". وهذه المسلمة التي عدت بمثابة صنم جديد من أصنام "فكر بادئ الرأي"، يطوف حوله الكثير من متزعمي الحداثة المعطوبة. والتمييز الذي أقامه محمد شحرور لا يخرج عن ذلك، وهو قائم على أساس متهافت، يتحدد في كون العديد من أحكام "آيات الرسالة"

---

(1) يرد في الغالب في صوتين: "صورة الإجمال" و"صورة التفصيل". تأمل الآية الآتية: [هود. 1].

(2) تلك الخصائص ورد التنصيص عليها في العديد من النصوص: [النساء. 58-64]. [الأعراف. 158]. [الأنبياء. 106]. [سبأ. 28].

(3) كلية الأحكام الشرعية النصية، لا تقبل الربط الجدلي بزمكان وأفق النزول، حتى مع استحضار أسباب النزول. تأمل نصوص الأحكام الآتية: [البقرة. 186]. [النساء. 11-12]. [المجادلة. 2-4].

(4) خصوصاً ما يسمى ب"الإعجاز العلمي" في الوحي المنزل أو في السنة.

تعد مجرد أحكام تاريخانية متحيزة زمكانياً غير متعدية. في حين يتعين أن نميز في هذا السياق بين الحكم المحمول في النص الشرعي، وبين الحكم الشرعي المستنبط منه، فإن كان الأخير، فبالإمكان أن يكون تاريخانياً، وأما الأول فيستحيل أن يكون تاريخانياً، وإلا تلاشت خصوصياته التي يبشر بها محمد شحرور كثيراً.

إن الناظر في تشريعات "نصوص الرسالة"، يجد أن نَفَسَها العام قائم على وجود الإمكانات الدلالية المتكوثرة، من باب مراعاة ما يمر به المجتمع الإنساني من مراحل تطورية متلاحقة. فضلاً عن أن صياغتها النصية ونصية حكمها، لن تكون بذلك إلا متعدية لمطلق الأزمنة والأنساق المعرفية. تأمل النصوص الآتية: يقول تعالى: (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ) . [الأعراف. 157]. وقوله سبحانه: (وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً) . [الإسراء. 32]. وقوله أيضا: (وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) . [النساء. 4]. أما "آيات النبوة"، فهي صالحة لمطلق الأزمنة والأمكنة، ليس بالنظر إلى كونها قد جيئت بما هو خارج عن الوعي الإنساني، أو أنها سيقت مساق تحقيق الإيمان والهداية، واستعملت منارات للعلم والتأويل فقط، كما ورد في متن محمد شحرور، بل أيضا كونها تعكس جملة قوانين وحقائق تاريخية[1] ومستقبلية وعلمية، تتفاعل معها مطلق أجيال أزمنة التأويل، قصد استنباط ما به يقوّم السلوك ويؤيد العمل ويرشد النظر، لذا فهي تجد لنفسها ساحات اتباع دوماً. تأمل النصوص الآتية: يقول الله تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) . [فصلت. 53]. وقوله سبحانه:

---

(1) المقصود "بالحقائق التاريخية" ليس أنها مجرد نصوص تحمل معاني ميتة بموت أهلها وانصرام زمانها، بل هي نصوص وإن تجلى فيها ما هو تاريخي بوصفها أخباراً، فهي تحمل ما لا يعد كثرة من العبر والدروس لاستقامة الفكر والوجود الإنساني معاً. تأمل النصوص الآتية: [سبأ. 17]. [القصص. 76-82].

(قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا). [طه. 72]. وقوله أيضاً: (وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ) . [فاطر. 37].

وعليه؛ فإن الصلاحية النظرية والعملية لمطلق الأزمنة والأنساق والأنظمة المعرفية، ليست وقفاً على "آيات النبوة" بإشاراتها ودلالاتها العلمية-الخلقية الكونية، وبعبرها وأخبارها، بل هي متعدية "لآيات الرسالة" بأحكامها التشريعية. وقصرها على قسم من نص الوحي المنزل دون غيره، مفتقر ومتجرد عن البرهان الموضوعي. وقصر محمد شحرور جاء من أجل تسويغ المسبقات التي تم بناؤها خارج مدارات نصوص الوحي ودلالاتها ليس إلا[1].

(1) إن من أعظم الآفات المنهجية والمعرفية معاً، التي تتعرّض لها نصوص الوحي المنزل، أن تستخدم من أجل شرعنة أو تسويغ القبليات، التي أحكم بناؤها خارج سيادتها الدلالية. فتوجه بالتبع، دلالات النصوص تأويلاً وتقويلاً. وتصبح كل الآراء في ساحات الصراع المذهبي مشروعة وعلى قدم المساواة، ولو كانت متناقضة، وقد حدث هذا قديماً وما زال يتجدد. وكما ينص محمد عابد الجابري، فإن القبليات "عوائق معرفية" حقيقية. مدخل إلى القرآن الكريم، ص. 84.

ثانياً: مُلاحظات تَوضيحية-تَكميلية-تطويرية

1. قراءة نَص الوَحي المُنَزَّل مفصُولاً عن مُطلق ما نشأَ في ظِلاله تاريخياً

منذ نزول الوحي على الرسول عليه الصلاة والسلام وإلى اليوم، تفاعلت معه أجيال تَتْراً في مختلف أزمنة التأويل المتعاقبة. وكل جيل زمن تأويلي يحدد نظره إلى نص الوحي نظامه المعرفي، ومجمل المعطيات المنهجية والمعرفية السائدة في زمنه. وهذا ما جعل متون التفسير تختلف اختلافاً بيِّناً، ليس بالنظر إلى الحِقب التاريخية المتباعدة فقط، بل أيضاً بالنظر إلى نفْس الحقبة التاريخية، وهذه مسألة لا ينكرها إلا جاهلٌ أو مُكابرٌ.

استطاع ما يسمى بـ"التفسير الموروث" في مختلف تجلياته، وخصوصاً ما انبثق عن مرحلة "التأسيس الإبْداعي"[1]، أن يشكل عُمداً أساسية للنظر إلى نص الوحي؛ سواء على المستوى المنهجي، أو ما يسمى بـ"علم التفسير"، أو على المستوى المعرفي-الدلالي، للعديد من نصوص الوحي بعد ذلك، بالنظر إلى واحدية الإشكالات والمشكلات التي اقتضت إجابات محددة لإيجاد مخارج نوعية. واليوم قد ظهر ما لم يكن بالإمكان أن يظهر في الأزمنة التأويلية الماضية[2]، في مختلف مجالات حياة الإنسان الفردية والجماعية، الحالية والمستقبلية. فاقتضى الأمر إعادة النظر في نص الوحي المنزل بشكل جذري تأسيسي، مادام أنه نص موسوم بخصيصة الشمولية؛

(1) "التفسير الموروث" بتعبير محمد أركون-عنوان أحد كتبه الأساسية-، لم يستو على سوقه قائماً إلا بعد مرحلتين: الأولى: مرحلة التفسير التأسيسي الإبداعي. والثانية: مرحلة التفسير الاجتراري التكراري. تحرير الوعي الإسلامي، ص. 161-163. إلا أنه يمكن إضافة مرحلة وسط بين المرحلتين، وهي: مرحلة المحافظة التي أورثت تقليداً تعبديّاً تقديسيّاً.

(2) يقصد بمفهوم "أزمنة التأويل": كل الأزمنة التي تم التعامل فيها مع نصوص الوحي المنزل بنظرات إبداعية، سواء تعلقت بالجانب المنهجي أو المعرفي.

سواء شمولية الأفعال أو المجالات أو العلاقات ونحو ذلك، وهي شمولية توجيه وإرشاد، لا شمولية تقييد وتعطيل[1]. فاحتد الاختلاف واشتد الخلاف حول ما نشأ في ظلال الوحي المنزل من تفسيرات منذ أن ولج ساحات الصراعات التأويلية والتفسيرات المذهبية[2]. فالبعض اليوم ينادي بضرورة الاكتفاء "بالتفسير الموروث" لعصم فكر الأمة الإسلامية ووجودها من الانجرافات[3]، وأن تحيينه كافٍ لإيجاد مخارج لأزمات ومشكلات العصر، وكيف يكون ما هو تاريخاني صرف معياراً أعلى لمطلق الأزمنة؟!. لذا فإنك تلاحظ على أهل هذا المهيع تكرار وإعادة ما قيل تاريخياً؛ سواء على مستوى اعتماد نفس أسس وضوابط المنهج التراثي[4]، أو على مستوى إعادة نفس الاجتهاد الدلالي، وهؤلاء هم "مقلدة المتقدمين"، وهم من يُؤَثِّثُ في الغالب زمن وفضاء المعرفة في العالم الإسلامي. والبعض الآخر ينادي بأن التراث التفسيري وإن كان مفيداً ومهماً لنا اليوم عموماً، إلا أنه في حاجة إلى تنقيةٍ وتجديدٍ، إذ النصوص التفسيرية المتوفرة يلاحظ الناظر فيها، أنها تعج بما هو تاريخاني فات زمن تأثيره، أو بما لا يتوافق مع نصوص الوحي المنزل، أو بما هو غلطات وانحرافات منهجية

---

(1) "شمولية الوحي" المنزل ليست بالمعنى السياسي السائد، بل تعني أن مجمل دلالات نصوص الوحي، تسعى لتوجيه مطلق ما يستجد في مجالات حياة الإنسان، من باب إيجاد المخارج النوعية الفائقة.

(2) الناظر في مختلف النصوص التفسيرية المؤسسة يرى أنها وجدت في الغالب من أجل الانتصار لمذهب ما، ودحض المذهب المخالف، وبين الانتصار والرد الجدلي تضيع الدلالات الموضوعية.

(3) في أزمنة التخلف المطبق تجد الحل الأمثل المحافظة على ما بيد الأمة من أفكار حية فائقة، ويعد هذا أحد الأسباب التي بموجبها نادى البعض بإقفال باب الاجتهاد تاريخياً.

(4) بوصفه منهجاً قد تحققت فيه أعلى نِسَب الكمال، أو قل، العصمة الاجتهادية، ما دام أنه قد تأسس في خير قرون الأمة المفضلة. وهنا كما تلاحظ يُعوّض منطق الثقة بمنطق العلم.

ودلالية ونحو ذلك[1]، وهؤلاء هم "أهل الصّحوة والتجديد". والبعض الثالث نادى بضرورة القطع مع التراث التفسيري جملة وتفصيلاً الذي نشأ تاريخياً عبر تراكمات مرحلية، بدعوى أنه معدوم الفائدة النوعية الفائقة، لذا لا مناص من التوجه صوب ما أسّسه الفكر الغربي الحديث والمعاصر من مناهج ومفاهيم، التي تُحقق الإبداع الفاعل في قراءة نص الوحي المنزل، وهؤلاء هم "مقلدة المتأخرين"، أو أهل الوصل مع الحداثة الغربية الفكرية. والذي يهمنا في هذا السياق حصراً هو فحْص سلامة الأسس النظرية لتيار أو ومذهب رابع يرى أهله أنه قائم على قراءة نص الوحي المنزل بنفسه، بعيداً عن مطلق ما نشأ في ظلاله من جملة الفهوم الإنسانية؛ سواء كانت تراثية تاريخية، أو كانت حداثية غربية. ولا ننشغل في هذا السياق أيضاً بتتبع نشوء المذهب، بل نكتفي بالنظرة الإجمالية لتوضيح معالم وملامح المذهب[2].

يكاد تعبير "قراءة القرآن بنفسه"، و"القرآن يشرح بعضه بعضاً"، من التعابير المتواطئة على مستوى الدلالة والقصد العام، وهي أن نص الوحي بالإمكان أن نتوصل إلى دلالته من خلال نصه أو نصوصه، وهذا لبّ ما نحن بصدده. ويسمى عند كثير من الباحثين بـ"التفسير الموضوعي"[3]، أو ب"قراءة القرآن بالقرآن"[4]،

---

(1) إن ما هو إنساني بإطلاق تتقاسم ساحته الإصابة والخطأ. وإن من العمى الفكري أو التقليد الأعمى، قبول مطلق ما يصدر عن جيل ما تحت أي دعوى، ولو كانت دعوى "خير القرون المفضلة".

(2) مناهج التعامل مع تراث الذات والغير معاً، من قبل أهل الفكر الإسلامي المعاصر، تحتاج إلى دراسات مستقلة.

(3) من أهم من اشتغل بذلك من المحدثين: محمد باقر الصدر ومحمد الغزالي وعدنان الرفاعي وغيرهم.

(4) هو المنهج المتبع في العديد من التفسيرات التراثية والمعاصرة معاً، باعتبار أن ما أجمل في وضع فصل في آخر، وما ورد عاماً خصص في موضع آخر، وما ورد مطلقاً قيد أيضاً وهكذا. وهو يختلف عن نهج "قراءة القرآن بنفسه"، المتبع من قبل محمد أركون وغيره. إلا أن المتبع في مجال التفسير والقراءة منذ التأسيس وإلى الآن، هو "المنهج التجزيئي-الذري".

ويسميه محمد شحرور بـ"قراءة الترتيل-التوحيد"، التي أشار إليها اللـه في قوله: (وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) . [الفرقان. 32]. وقوله سبحانه: (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) . [المزمل. 3]. ومما به نستدل على المذهب أمورٌ منها:

أ. إن قراءة "الترتيل" لنص الوحي المنزل، من شأنها أن تُمَكِّن النظار من تحديد ضوابط منهجية مستنبطة منه لقراءته وحده دون سواه. مثل: لا ترادف بين مركباته الكبرى، ولا تناوب بين مركباته الصغرى، خصوصية الاستعمال في نصوص الوحي، دلالة التنزيل قائمة على مبدإ تكوثر المعنى، أو تعددية نسب الدلالة، انتفاء وجود الزائد زيادة فضل وحشو ونحو ذلك[1].

ب. إن هذا المهيع يُمكِّنُ من الحفاظ على "الوحدة البنائية"[2] لنص الوحي المنزل؛ بحيث يكون بمثابة الكلمة الواحدة في تناغمها وتكامل مركباتها. ومن هنا تبطل مقولة "النسخ" القائمة على التعارض أو التناقض. يقول تعالى: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللـهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا) . [النساء. 82]. فضلاً عن تنزيهه عن ما هو "محجوب عن الإدراك الإنساني". يقول تعالى: (كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ) . [ص. 29].

---

(1) تكوثر دلالات الوحي المنزل، لا تصل حد "لا نهائية المعنى"، إذ من شأن الأولى أن تكون منضبطة تراعي خصوصية النص وعمق العملية التفسيرية. في حين الثانية تكون مائعة فوضوية، تدخل النص في نفق التلاعب والذاتية كما سنفصل الأمر لاحقاً.

(2) انظر: دراسات قرآنية الوحدة البنائية للقرآن المجيد، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، ط.1، 2006.

ج. إن هذا المسلك يُمكّن من التّعرف على "الفكر القرآني"[1] ودلالاته في بعْدها الذاتي الأصيل والمتعالي المطلق، بعيداً عن تسْويغ المسبقات المذهبية أو التاريخية بدلالات الوحي وحقائقه. فيتجرد بالتبع، درس البحث في الوحي عن قانونني الإسْقاط الآلي والمغالطات ونحو ذلك، اللذان شوّها أصالة وخصوصية وفرادة الوحي المنزل نصّاً ودلالةً.

د. إن هذا المنهج من شأنه أن يُحرر الفكر الإسلامي المعاصر من عدة آفات، أخطرها "آفة التقليد والتبعية"؛ بحيث إن كل جيل من أجيال التلقي في مختلف أزمنة التأويل يتعامل معه بناءً على ضروراته الوجودية، قصد استمطار ما يكتنزه من دلالات موجهة للنظر القويم، ومسددة للحركة الراشدة ومؤيدة للفعل الحي.

ه. إن هذا المنظور من شأنه أن يجعل من "القراءات-التفاسير القرآنية"، قائمة على "الاجتهاد المؤسسي"، الذي ينبني على تضافر الاجتهادات وتكامل الاختصاصات، خصوصاً في بعض القضايا والإشكالات المستجدة، التي لا يفلح فيها "الاجتهاد الفردي".

و. إن هذا التوجه لا يقوم على "مبدإ القطيعة المطلقة" مع التراث التفسيري، بل يقوم على ما يمكن تسميته بـ"مبدإ القطيعة الواعية"، التي تنهج أسلوب "الغربلة"، إذ يتم الاستئناس بما ثبت نفعه-"التراث الحي"، خصوصاً ما كان منه منصهراً في هذا الإطار العام.

---

(1) استعمال أطلقه توشيهيكو إيزوتسو في: الله والإنسان في القرآن، ص. 64.

2. تَأويل نُصُوص الوَحي المُنزل بينَ الإطلاق والتقييد

يلاحظ الناظر أن من أهم المقالات التي كثر الاختلاف فيها خصوصاً في فضاء الفكر الإسلامي، تجد "مقالة التأويل"[1]، إذ قد كان يتداول استعمالاً بحذر شديد، وفي غالب الأحيان يرفض كليّاً؛ بوصفه وسيلة لإدخال أو شرعنة مختلف الأفكار الوافدة أو الشاذة إلى ساحة تصورات الفكر الإسلامي ودلالات نصوصه الشرعية. وكان أيضاً في الغالب يقابل بمفهوم "التفسير" الذي حظي بقبول واهتمام من قبل الوعي الجمعي الإسلامي؛ بوصفه يكتفي بما هو ظاهر في غالب أمره من دلالات النّصوص الشرعية، بالتوسل بالمعينات الخارجية المُحملة. عكس "التأويل" الذي تجده باحثاً عن مختلف مستويات وطبقات دلالات النصوص المقروءة، تقليباً للنص قُبُلاً عن دُبُرٍ، بالتوسل بالعقل المجرد. وحياة النص المنزل لا تتحقق كما هو معلوم، إلا بالاجتهاد الدائم واستنطاقه بحثاً عن ما يكتنزه من دلالات بها يستقيم النظر والوجود على حد سواء؛ سواء تم ذلك باسم "الفَهم" أو "التفسير" أو "التأويل" أو "القراءة"

---

(1) مما به استدل على ذم "التأويل" والنهي عنه، تجد الآية السابعة من سورة آل عمران. وقوله عليه السلام إن صح: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ". حديث سبق تخريجه. فضلاً عن جملة آثار واردة عن الصحابة وغيرهم، قائمة على التحذير من القول في القرآن بالرأي. وإن كان ابن العربي صرح بأنه لم يصح حديث في النهي عن القول في القرآن بالرأي. قانون التأويل، ص. 366. و"التأويل" في هذا السياق ليس من باب إطلاق العنان للعقل ليؤصل حسب هواه دون ضابط، بل إن دائرته مقصورة على جانب استنباط الدلالات المبثوثة أصلاً في ثنايا النصوص المقروءة موضوعياً-ترتيلاً. فالاجتهاد التأويلي في حقيقة أمره، قائم على أنْسقة الدلالات، ما دام أنه ينهج "الاستقراء الكلي" لنصوص الوحي المنزل، فهو بذلك عملية عقلية محمودة ابتداء، مالم تكن مجرد وسيلة لشرعنة المسبقات، المفضي إلى التلاعب بالنص دلالة وحكماً.

ونحو ذلك[1]. إذ الإشكال ليس في الأداة، بل هو كامنٌ في طرق الاستعمال والتوظيف. ونحن في هذا السياق لسنا معنيين ببسط متجليات الإشكال تاريخياً، بل ما يهمنا حصراً هو الإجابة على الإشكال الآتي: هل منهج "التأويل" مقصور على نصوص محددة من الوحي المنزل دون أخرى، أم أنه يتعدى إلى مطلق نصوص الوحي، أم أنه منهج منهي عنه شرعاً بغض النظر عن النصوص المتعلق بها؟.

لمّا كثُر التّخاوُضُ في المفاهيم المتداولة، المؤدي إلى عدم التوافق على حدود معلومة لمقاصد المفاهيم والعبارات، تعين بسْط القول في مفهوم "التأويل" في علاقته بنصوص الوحي المنزل، باتباع منهج الترتيل التوحيدي، بعيداً عن مطلق ما هو خارجي مُحمل، عبارة عن مسبقات واعية مُوجهة.

يعد "التأويل" آلية من آليات كشف أقاصي دلالات النص المقروء؛ وذلك باستخدام طاقات وإمكانات "العقل المجرد". عكس التفسير الذي يتوسل بما يمكن تسميته بـ"المعينات الخارجية المُحملة"، فهو منهج يتم من خلاله البحث عن مراد الله تعالى من كلامه، باستعمال أدوات معرفية إنسانية-تاريخية. فإذا كان العقل عبارة عن نسب إدراكية متطورة ومتفاوتة، فكذلك النص المنزل-المقروء، عبارة عن طبقات دلالية متعدية ومتعددة. فناسب إذاً من هذا المنظور أن يكون "للعقل المجرد"، الأهلية للتوصل إلى الدلالات الموضوعية، من خلال الاهتداء بإشارات ورموز كلية النص، كما هو منهج "قراءة الترتيل".

يطلق مفهوم "التأويل" في فضاء متون الفكر الإسلامي المعاصر على مفهوم "القراءة"، أو على الأقل يتقاطع معها؛ بوصفها كما ينص مفكر معاصر قائمة على فك رموز نص ما، وللعلاقات المشكلة له ذاتياً؛ سواء كان ذلك ألْسُنيا-لغوياً، أو

(1) تلك المفاهيم الأربعة تعد في مجملها من أهم أبواب الإمكان الاجتهادي، حسب المنهج المتبع من قبل المتعاملين مع كتاب الله تعالى تاريخياً.

سيميائيّا-ألسنياً ونحو ذلك[1]. أو هي كما عند مفكر آخر، منهجٌ ومنطقٌ وآليةٌ وأداةٌ للانفتاح على كل الاحتمالات الدلالية الممكنة للنص، إلا أنه لا يصل إلى درجة الفوضى، بل يجعلنا ننتسب إلى النص بطريقة خاصة، لتوليد النصوص الثانوية، وصناعة المعاني الآيوية[2].

بناءً على كل ما سبق، فإن محمد شحرور يرى أن منهج "التأويل" متعلق فقط ب"آيات النبوة"، وبالتحديد ب"آيات القرآن"، وبالأخص ب"آيات البعث والنشور". إن من آمن بأخبار البعث والآخرة في الدنيا، يرى الحقائق النهائية لآيات البعث في الآخرة، ويبصر حقائقها ماثلة أمامه موضوعياً. وتأويلها قائم على معنى الإبصار العيني، فيكون "القرآن" بالتبع، حجة لمن آمن به في الدنيا وحمل أخباره على معنى الحق والحقيقة، وحجة على من كفر به في الدنيا وحمل أخباره على معنى الكذب والوهم والخيال[3]. وهذا قائم على أن "التأويل" يدور على بيان ما تؤول إليه الأمور نهائياً مستقبلاً، وهذا التصور هو ما تشير إليه العديد من نصوص التنزيل حسب محمد شحرور، منها قوله تعالى: (هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) . [الأعراف. 53]. وقوله سبحانه: (بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ) . [يونس. 39] [4].

---

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص. 145.

(2) الإسلام والحداثة، إدريس هاني، ص. 212-224-287-309-310-348.

(3) ذلك المعنى يرى محمد شحرور أنه المقصود بقوله عليه الصلاة والسلام: "القرآن حجة لك أو عليك". صحيح الإمام مسلم، حديث رقم. 223.

(4) المتأمل في سياق ورود آية الأعراف وآية يونس، يتبين له أن سياق آية الأعراف يتناول أسباب جحود الكتاب المنزل، رغم أنه سيق مساق التفصيل. تأمل النصوص الآتية: [الأعراف. 50-51]. أما سياق آية يونس فيتناول بيان أسباب وصف القرآن بكونه من افتراء محمد عليه السلام، رغم أنه قد أعجزهم. تأمل النصوص الآتية: [يونس. 37-38].

إذا ساغ أن نتحدث عن حدود "تأويل" نصوص الوحي المنزل؛ فذلك لا يتعلق بالنصوص، بل مردهُ إلى عدم إطلاق العنان للقول العقلي، الذي يصل حد اتباع الهوى باسم "التأويل المفرط" للنص، فتتلاشى بالتبع، الدلالات الموضوعية للنص المقروء، وهذا المنحى يمكن تسميته بـ"التأويل العبثي"، أو "التأويل التقويلي"، أو "التلاعب اللاّمحدد واللاّمحدود". لذا فإن "التأويل المنضبط" يعم نصوص الوحي المنزل جميعاً بناءً على ما يلي:

أ. إن الناظر في نصوص الوحي المنزل وسياقاتها، يجد أن مفهوم "التأويل" لم يرد فقط في سياقات نصوص البعث الأخروي، كما زعم محمد شحرور، بل ورد في سياقات متعددة، منها: "سياق تأويل الرؤيا". يقول تعالى: (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ) . [يوسف. 6]. (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) . [يوسف. 36]. و"سياق بيان سبب إيقاع الفعل". يقول تعالى: (قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا) . [الكهف. 78]. وقوله: (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا) . [الكهف. 82]. و"سياق الرجوع إلى مصدر الحق". يقول تعالى:(فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً). [النساء. 59]. وسياقات عديدة أخرى.

ب. إن منهج "التأويل" يكون بالمعنى الذي حدده محمد شحرور، إذا ارتبط بما يسمى بـ"الآيات العلمية"[1]، التي تُرى حقائقها الموضوعية في مجال الأنفس والآفاق.

---

(1) يقصد بها مجموع الآيات القرآنية، التي تتناول في مجملها متجليات الخلق الرباني، الذي يتناولها درساً وتحليلاً تجريبياً علماء متخصصون، تتنوع مواضيعها، ضمن ما أصبح يسمى ب"آيات الإعجاز العلمي".

يقول تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ) . [فصلت. 53]. أما إذا ارتبط بعموم نصوص الوحي المنزل، فإن معناه يكون منوطاً بما هو نظري؛ بمعنى بذل أقصى جهد عقلي ممكن، للتوصل إلى أقصى دلالة نصية ممكنة، بالانطلاق من مادة النص المقروء، لذا تجد الله تعالى يحث على "**مبدإ التدبر**"[1]، والذي يمكن عده أهم أوجه "التأويل". يقول تعالى: (كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ) . [ص. 29]. وقوله: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا) . [النساء. 82].

ج. إن منهج "التأويل" لو كان مرتبطاً فقط بما هو قابل للإبصار العيني مستقبلاً من آيات البعث الأخروي، فما جدوى وجود أكثر من نصوص الوحي المتعلقة بمختلف مجالات حياة الإنسان. أيكون وجودها قائماً على مجرد التبرك بُكْرة وعشياً[2]، أم يكون قائماً على حملها كمثل الحمار يحمل أسفاراً[3]، خصوصاً

---

(1) التدبر" ليس محصوراً في إدراك عواقب الأمور، كما هو نص الجرجاني. التعريفات، ص. 40. بل يتعدى ذلك إلى النظر في نصوص الوحي المنزل، على مستوى البنية والدلالة، كما هو بيّن من إشارات الوحي الشريف.

(2) يرى محمد أركون أن المسلمين ما زالوا يستهلكون القرآن في حياتهم اليومية، دون إخضاعه للدراسة والتفحص العلمي الحديث. الإنسان والقرآن، ص. 94.

(3) يرى طه جابر العلواني أن تعامل المسلمين مع التنزيل الحكيم ما زال تخترقه آفات عدة؛ فمرة "آفة القراءة الحمارية"، إشارة إلى قوله تعالى:(مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا). [الجمعة. 5]. ومرة أخرى "آفة القراءة التجيزيئة-قراءة التعضية". إشارة إلى قوله تعالى: (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) . [الحجر. 91]. ومرة ثالثة "آفة القراءة الحرفية-الظاهرية"، وبين ذلك كله، غاب المنهج الأمثل لقراءة وتفسير نص الوحي، الذي يتيعين أن يتأسس على مراعاة "الوحدة البنائية". دراسات قرآنية (4) الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، القاهرة. مصر، ط.1، 2006، ص. 8-13.

وأن المؤمن يحمل الخبر النصي على حقيقة نفس الأمر المخبر عنه، دون مرية أو شك، ما دام الخبر صادراً عن من وصف ذاته بالعلم المحيط سبحانه.

وعليه؛ فإن منهج "التأويل" بوصفه يقتفي "المعنى وأثر المعنى" معاً[1]، بشكل صيروري وَفق ضرورات الوجود، فإن أمر قصره على قسم من أقسام الوحي المنزل، يعد مجرد تحكّم لا مُسوِّغ له، بل هو يعم مطلق نصوص الوحي المنزل. ولاستقامة منهج "التأويل" وموضوعية الدلالات المتوصل إليها، يقتضي الأمر جملة شروط تم التوقف عندها في ملاحظة سابقة. أما القول بأن "التأويل/الاجتهاد/ التفسير بالرأي" مذموم، فإن القصد من وراء ذلك جعل نص الوحي تابعاً لمقررات "المعينات الخارجية المُحملة"، والأدوات المعرفية التاريخية، ومحاربة كل جديد على مستوى دلالات الوحي التي لم تكن معهودة، فضلاً عن جعْل المعرفة الإسلامية قائمة على النقل والحفظ وإعادة المعاد، لا على العقل والنقد وإعادة النظر تأصيلاً وتأسيساً[2]. مع العلم أن نصوص الوحي المنزل تجدها في عمومها داعية إلى استخدام النظر العقلي مادحة

---

(1) المراد ب"المعنى" في العبارة، هو أن نصوص الوحي المنزل تحمل دلالاتها بنفسها حسب مقتضى مبدإ السياق ومنهج الترتيل. أما "أثر المعنى" فيراد به، أن ما توصل إليه المتقدم يشكل لبنة يؤسس عليها المتأخر زمانياً اجتهاده لاستئناف معنى أو دلالة جديدة. خصوصاً إذا استحضرنا في هذا السياق أن دلالات نصوص الوحي ليست مرتبة واحدة، ولا تكتشف دفعة أو مرة واحدة أيضاً. أما دلالة العبارة في بعض المتون الفكرية المعاصرة فتختلف دلالتها. انظر على سبيل المثال، استعمال محمد أركون في سابق الدراسة.

(2) إن من أهم ما يتوقف عليه وجود الفكر الإسلامي المعاصر، ضرورة إعادة النظر في جملة من القضايا والإشكالات المتصلة بالمرحلة المعاصرة؛ سواء توقفت عندها اجتهادات السابقين أو كانت مستجدات، خصوصاً على مستوى "التأصيل".

أهله، ذامة من يعطل ملكة العقل، أو يستعملها في غير محلها[1]. مع العلم أيضاً أنه لم يثبت حديث صحيح صريح يذم استعمال العقل في تفسير نصوص الوحي المنزل[2]. لذا كله، لا خوف على الوحي المنزل من العقل، فإنهما نورٌ على نور، ما نضبط العقل وعرف قدره ووقف عند حده.

3. إشكَالية المُحْكم والمُتَشَابه بينَ تحديد النص والاجتهَاد

تعد الدراسة المفاهيمية لنص الكتاب المنزل، من أبلغ صور "الاجتهاد التأسيسي-التأصيلي" المعطل اليوم. إذ من المعلوم أن المفاهيم المستعملة في نصوص التنزيل الحكيم، وإن كانت مفاهيم إنسانية متداولة؛ سواء في زمن النزول أو في أزمنة التأويل المتعاقبة، فإنها في سياقاتها النصية ترد مصبوغة بصبغته الخاصة. ويعتبر هذا التوجه في البحث من أهم الحقول البحثية التي تعكس خصوصية وفرادة نص الوحي المنزل، وعدم الاهتمام بها في سياق الفكر الإسلامي، قد أعماه عن اكتشاف ثورة دلالية ما زالت معالمها مجهولة، أو قل، مؤولة على غير وجهها الموضوعي[3]. ولتأسيس هذا المنحى عمل مشروع البحث الذي نقدمه في دراسات متتالية، على وضع بعض المعالم والأمارات الهادية. وفي هذا السياق نقدم دلالة مفهوم "المحكم-الإحكام والمتشابه-التشابه"، من خلال قراءة نصوص الكتاب المنزل ترتيلاً؛ ليتم بعد ذلك معايرة اجتهادات الفكر الإسلامي بناءً عليها فنقول:

---

(1) تأمل النصوص الآتية: [الأعراف. 179]. [الحج. 44].

(2) قانون التأويل، ص. 366.

(3) "لسان نص الوحي المنزل" بقدر اتصاله ظاهرياً بلسان "معهود نصوص الكلام العربي" زمن النزول تحديداً، بقدر انفصاله عنه عمقاً ونَسَقاً ونَفَساً على مستوى الدلالة، انفصال المسك عن دم الغزال. وإلا حصرنا بحر دلالات الوحي الذي لا تنقضي عجائبه، في رشفة دلالات الشاعر العربي؛ وذلك يستحيل عقلاً.

قد كثر التّخاوُضُ في تحديد دلالة مفهوم "المحْكم والمُتشابه" في سياق الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، دون التوافق على حدود معلومة لدلالة ومقاصد المفهومين[1]، ونحن في هذا السياق لا يهمنا تتبع نشوء القول في ذلك تفصيلاً، بل ما يهمنا حصراً محاولة تلمّس دلالتهما في نص الوحي المنزل، بناءً على ما يلي:

أ. إن مفهوم "المحكم والمتشابه" قد وَرَدَا في عدة نصوص من الوحي المنزل، في سياقات متعددة ومختلفة المتعلقات ومتنوعة التعبيرات، ومن ذلك قوله تعالى: (هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) . [آل عمران. 7]. وقوله سبحانه:(كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) . [هود. 1]. وقوله أيضاً: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ) . [الزمر. 23]. وقوله سبحانه: (مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ). [الأنعام. 99].

---

(1) نورد في هذا السياق بعض التحديدات لمفهوم "المحكم" و"المتشابه" قديماً وحديثاً، من باب البناء والمقارنة والمعايرة. فقد عرف الجرجاني المتشابه بقوله: "هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصْلاً كالمقطعات في أوائل السور". والمحكم فهو: "ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي التخصيص والتأويل والنسخ". التعريفات، ص. 138-143. أما المحاسبي فيقول: "أن تعلم أن القرآن منه محكم ومتشابه، وله وجوه: فمنه متشابه في التلاوة من غير أن ينسخ بعضه بعضاً. ومنه متشابه لاختلاف أوقاته في الواجب وفي الكائن مما أخبر الله أنه كائن. ومنه متشابه والمعاني مختلفة". العقل وفهم القرآن، ص. 325-326. شرح أصول في التفسير، ص. 150-155. قانون التأويل، ص. 372- 378. وأما من المعاصرين فلهم في ذلك اجتهادات متباينة. نظر دراستنا: القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد عابد الجابري، ص. 237. 238. نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، طه جابر العلواني. وأما محمد شحرور فقد توقفنا عند تحديده لدلالاتهما معاً. بناءً على ما سبق يمكن القول: إن مفهوم المحكم والمتشابه مرتبطين أصلاً وفصلاً بالاجتهاد على مستوى التحديد الدلالي؛ لذلك تلمس الاختلاف في التحديد ظاهراً جلياً؛ سواء بين المذاهب أو عموم المجتهدين في تاريخ الفكر الإسلامي.

ب. تتنوع دلالات مفهوم "المتشابه/التشابه" في نصوص التنزيل الحكيم، فمرة يرد ويطلق سياقياً على معنى "التوافق والاتحاد في المواقف بين الناس رغم فاصل الزمن". يقول تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ). [البقرة. 118]. ومرة ثانية يطلق على معنى "الاختلاف في الماهيات الإسمية". يقول تعالى: _ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ) . [الأنعام. 99]. وقوله: (مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ) . [الأنعام. 141]. ومرة ثالثة يطلق على معنى "الاتحاد في الاسم والاختلاف في المسمى". يقول تعالى: (وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً) . [البقرة. 25]. ومرة رابعة يطلق على معنى "الاضطراب وعدم التحقق". يقول تعالى: (وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ) . [النساء. 157]. وفي غالب ما سلف، تجد أنه لم يتعلق بالآيات النصية، إلا في قوله تعالى: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) . [آل عمران. 7]. وقوله سبحانه: (كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ) . [الزمر. 23]. وهذا يدل على أن ما يتعلق به أمر "التشابه/المتشابه"، متعدد تعدد سياقات الاستعمال.

ج. مفهوم "المحكم/الإحكام" في نصوص الوحي المنزل تجده متعلقاً فقط بالآيات النصية، ومن ذلك قوله تعالى:(آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) .[آل عمران. 7]. وقوله سبحانه: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) . [هود. 1]. وقوله أيضاً: (فَيَنسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) . [الحج. 52].

د. إن ما يهمنا من وراء إيراد الآيات النصية المتعلقة بمفهوم "المحكم" و"المتشابه"، هو التوطئة إلى تحديد دلالة كل واحد منهما. "فالمحكم/الإحكام" وصف متعلق بالصياغة التعبيرية/النصية/القولية لآيات نص الوحي المنزل؛

بمعنى أن آياته وردت فيه محكومة بنظام بنائي نصي مقصود، إذ كل آية، بل كل كلمة، بل كل حرف وضع في موضعه الخليق لإفادة دلالة أو دلالات محددة؛ بحيث يستحيل أن يقوم مقامه مكوّن آخر. وتغيير المواضع والمكونات مفضٍ إلى تلاشي صفة "الإحكام"؛ سواء على مستوى البناء النصي، أو على مستوى تموج البناء الدلالي. وهذا يعد الوجه الأساس الذي تحقق به "الإعجاز" و"التحدي" معاً كما هو ثابت نصاً. ولإدراك "الإحكام/المحكم" النصي بهذا المعنى، لا مناص من فقه "لسان نص الوحي المنزل" إفراداً وتركيباً واستعمالاً ونفساً عاماً، من خلال تكثير البحوث في هذا الاتجاه، بعيداً عن مطلق المعينات الخارجية المُحملة والأدوات التاريخية والمغالطات والإسقاطات المذهبية ونحو ذلك. إذ لا يعقل أن يكون النص الخاتم تابعاً لألسنة غيره، من أي قومية إنسانية.

بناءً على ما سبق، يكون معنى قوله تعالى: (آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) . [آل عمران. 7]. أن إزالة "التشابه" على مستوى الدلالة في آية أو عدة آيات، الحاصل باختلاف مراقي وزوايا النظر الإنساني، يتم عبر الاحتكام إلى الإحكام النصي، ما دامت الدلالات ليست معزولة عن نصوصها المحكمة، بل متقيدة ومعايرة بها، فما وافقها قبل، وإلاَّ عُدَّت من باب التلاعب أو التقويل العبثي ليس إلا. ويكون معنى قوله تعالى أيضاً: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ) . [هود. 1]. أن آيات الوحي المنزل خاضعة للإحكام الكلي في القضايا العامة، وتفصيل ما لا ينصلح الوجود الإنساني إلا به منها. إذ نلاحظ أن عدة قضايا وردت محكمة في مواضع، مفصلة في مواضع أخرى، في حين وردت قضايا أخرى محكمة عموماً، وتفصيلها كائن حسب ما تمر به المجتمعات الإنسانية من تطور ورقي. ويكون معنى قوله أخيراً: (فَيَنسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ) . [الحج. 50]. لا علاقة له ألبتة بمقولة "النسخ"،

ولا "بقصة الغرانيق" كما هو متداول في مصنفات التراث الإسلامي[1]، بل متعلق بأن الإحكام النصي الذي ينماز به الوحي المنزل، بطبيعته يتناقض ويتنافى مع مطلق خواطر الشيطان، التي يلقي بها في روع الإنسان إفساداً وإضلالاً، إذ شتان بين ما صدر عن اللـه تعالى إحكاماً، وما صدر عن غيره اضطراباً.

---

(1) قصة "الغرانيق" كما تسمى، قد وردت في جملة من المصنفات التراثية المعتبرة -الطبري في تاريخه، وابن سعد في طبقاته، والقاضي عياض في الشفا، وكذا عند البلاذري وغيرهم-، وهي قصة قد استغلها بعض المستشرقين للطعن في سلامة نص الوحي المنزل. وتعد القصة من منظور تاريخي نقدي صرف مختلقة غير ثابتة، كما بين هشام جعيط. في السيرة النبوية ج.2 تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت. لبنان. بيروت، ط.2، 2007، ص. 272-281. أما من منظور ترتيب النزول، فقد نص محمد عابد الجابري أنها لا أصل لها؛ لأن سورة النجم نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، وقد كانت بسبب اضطهاد المشركين للمسلمين بعد أن أخذ النبي عليه الصلاة والسلام يتهجم على آلهتهم. فهم القرآن الحكيم، ج.1، ص. 94. وهي القصة التي استلهم منها كما هو معروف سلمان رشدي آياته الشيطانية. وعليه؛ فإن المنهج السليم يقتضي أنه قبل الرد على من أهان المقدسات أو شكك في المسلمات الإيمانية؛ سواء تم ذلك عن دراسة وتحقيق، أو عن تعصب وتلفيق، أو عن محاكاة وتقليد، يتعين تنقية التراث الإسلامي بمختلف نتاجاته المعرفية، من كل الأفكار التي تهين المقدسات أو تشكك في المسلمات. أما العمل بنقيض ذلك، فسيفضي إلى عبثية لا نهائية. والناظر في نصوص التراث الإسلامي بموضوعية وتجرد، يجد مجموعة من الأفكار التي بلغت عند أهلها المؤسسين أو المقلدين درجة التسليم اليقيني، وهي في أصلها مبنية على أسس متهافتة كقصة "الغرانيق"، وقصة "سحر الرسول عليه الصلاة والسلام"، وقصة "النسخ" وخصوصاً بعض فروعها وغير ذلك من القصص. ومجمل تلك القضاياً وغيرها يستغلها اليوم بحسن أو بسوء نية، من يبتغي التنقيص من الإسلام أصْلاً وفصْلاً. انظر دراستنا القادمة: الفكر الخرافي في تشكيل العقل الإسلامي.

5. أما مفهوم "المتشابه/التشابه" فهو عبارة عن وصف لنص الوحي المنزل على مستوى الدلالة؛ بمعنى أن نصوص التنزيل بصياغتها التعبيرية المحكمة، تحمل ولا شك دلالات موضوعية، بإمكان المخاطب بها إدراك بعض منها لاستقامة النظر والسلوك فرداً وجمْعاً. إلا أن دلالات نصوص الوحي ليست أبداً محصورة أو مستنفذة في قراءة أو تفسير هذا الجيل أو ذاك، من أجيال أزمنة التأويل والتلقي؛ سواء على مستوى الاستنباط أو التنزيل في الغالب، بل هي متعددة ومتعدية، أو قل، ذات نِسَبٍ متكوثرة؛ بالنظر إلى تعدد وتنوع المخاطبين وأزمنتم وأنساقهم الفكرية وآفاقهم المعرفية. ومرد إدراك دلالات نص الوحي قراءةً أو تفسيراً "الترتيل-التوحيد" عقلاً. وما دام العقل في مطلقه محدود؛ سواء باعتبار الزمن، أو باعتبار ذاتية النص؛ إذ كم من المعاني ظلت مجهولة في الأزمنة الماضية، ثم علمت في الأزمنة التالية، وكم من المعاني مبثوثة في نص الوحي حقا وحقيقةً وما زالت مجهولة. لذا فإن النهي المتعلق بتأويل "المتشابه" إن تحقق، يمكن حمله إما على تكلّف العقل ما يعجز عن إدراكه نظراً لمحدوديته، لا لغموض أو رَمزية النص المنزل. وإما ادعاء أن نص الوحي قد اكتشفت مطلق دلالاته، فأصبح حاملاً بدون محمول. وإما إعطاء بعض المعاني لبعض النصوص، التي لا تتجانس ولا تتوافق معها ولا مع قائلها سبحانه وتعالى.

بناءً على ما سبق، يكون معنى قوله تعالى: (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ). [آل عمران. 7]. أن آيات الوحي المتشابهة هي المتعلقة بما يعجز العقل عن إدراكه، أو كون العقل لم يصل بعد إلى مرتبة تؤهله لتأويلها، وليس أن فهمها مقصور على شخص أو

فئـة[1]. ويكـون المعنـى إذاً مصْـدر فتنـة للخلـق الإنسـاني حالـة كونـه توسـل ب"مـنهج التعضية"[2]، أو حالة كونه "رجماً بالغيب". ويكون معنى قوله تعالى:(كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ). [الزمر. 23]. أن الكتاب المنزل نظراً لتَكَوْثُر الدلالات المتضمنة فيه، وصـف "بالمتشـابه". وكونه مثاني راجع إلى كون دلالاته مبثوثة ومثناة في عـدة نصـوص، لا يتوصـل إلى معناهـا الموضوعي إلا بمراعاة ذلك.

وعليه؛ فقد تبين أن مفهوم "المحكم" تدور دلالته حول نظام/بنية/بناء النص تعبيراً ولفظاً. أما مفهوم "المتشـابه" فدلالتـه دائـرة حـول نظـام تمـوج وتناسـق معانيـه داخليّـاً. فمراعاة إحكام النص المنزل، باب لفهم تشابه النص المنزل.

4. نُصُـوص الـوَحي المُنـزل بـينَ: مَـنهج العلُـوم الشرعيـة، ومَـنهج عُلـوم الإنسـان والمُجتَمع

إن الناظر في التراث الإسلامي يجـد الاهـتمام جليـاً بمـا يسـمى "بـالعلوم الشرعيـة" لتفسير الكتاب المنزل، في حين يجد في المقابل عدم الاهـتمام بمـا سـمي بــ"علـوم الإنسـان والمجتمع"، وما زال الأمر على حاله في فضاء الفكـر الإسـلامي المعـاصر ومختلـف نتاجاتـه المعرفية. باستثناء بعض توصيات أصحاب "القراءات الجديدة للنص الشرعي"، الذين نبهوا إلى ضرورة استثمار نِتاجات علوم الإنسان والمجتمع، بدعوى تحقيـق المعـاصرة والحداثـة، وإن كانت في مجملها حديثة النشأة، ومخالفة في السياق والمجال، ومـا زالـت في مجملهـا أيضاً محاولات أولية ابتدائية.

---

(1) كما هو الأمر مثلاً عند تقسيم ابن رشد الحفيد [ت 595هـ] في تقسـيمه لفئـات المجتمـع، أو عنـد الباطنية والشيعة معاً.

(2) الابتعاد عن منهج "التعضية-التعامـل التجزيئـي" مـع نصـوص الكتـاب المنـزل، مـن أهـم ضـوابط القراءة المعاصرة عند محمد شحرور كما سبق أن رأينا.

نجتهد في هذا السياق لبيان مدى سلامة قراءة نصوص الـوحي المنـزل بكـلاً نـوعي العلوم معاً، "العلوم الشرعية" و"علوم الإنسان والمجتمع"، وإن كنا قـد توقفنـا مـراراً عنـد تناول الإشكال الأول، لكن لا بأس من إجمال القول فيه[1].

أ. نصوص الوَحي المُنزل ومَنهج العُلُوم الشرعية التراثية

أسس الفكر الإسلامي الكلاسيكي في عُهُوده الأولى عدة اجتهـادات متعلقـة بمـا هـو منهجي، أطلق عليها "العلوم الشرعية"، وخصوصـاً المتعلقـة منهـا بــ"علـم تفسـير" الـنص المنزل؛ لإثبات فعاليتها وجدواها من جهة، وضرورة التقيد والالتزام بها ثانياً؛ بحيث من لم يهتد بها في العملية الاجتهاديـة التفسـيرية، عُـد مـا أتى بـه مـذْموماً، خصوصـاً إذا خـالف المعهود على مستوى الدلالة والحُكم. واستمر النّهج التفسيري على وَفْق ما أسَّس القدامى مـن قِبـل المتـأخرين إلى يـوم النـاس هـذا في الغالـب. مـع العلـم أن مجمـل مـا يسـمى ب"العلوم الشرعية" عموماً، و"علم التفسير" خصوصاً، تعد من باب الاجتهادات الإنسـانية التاريخانية، في حين أن النص المقروء لا علاقة له ألبتة بما هو تاريخاني إلا من حيـث زمـن النزول فقط[2]، وللخروج من هـذا الإشـكال قُـدِّمت تَوْفيقـات عـدة، أقـرب مـا تكـون إلى منطق التَّلْفيق منها إلى منطق التَّحْقيق العلمي.

إن المُتمعِّن في جملة ما يسمى بـ"علم التفسير"، يتبين له أنها بقدر ما أسّسـت على أسُس متهافتة، ترتَّبت عنها أعطاب منهجية ومعرفية شتى. فمثلاً تفسير نصـوص التنزيل "وَفْق المعهود العربي بنوعيه" زمن النزول، ترتب عنه تغييـب "لسـان الـوحي

(1) للتفصيل انظر دراستنا: لسان القرآن المبين دراسة نقدية لمداخل تفسير نصوص القرآن.

(2) إن قراءة نصوص الوحي المنزل بما أسس تاريخياً بوصفه من العُمَد الكبرى في مطلق الأزمنة، يجعل من دلالات الوحي المنزل تاريخانية أيضاً من جنس وسائلها، خصوصاً على مستوى الاسـتنباط. أمـا أن تتم قراءته من جنسه؛ بمعنى تفسير الكتاب بالكتاب، فبالإمكـان أن تكـون الـدلالات المتوصـل إليها متعالية، خصوصاً إذا اتخذ ما هو تاريخاني من باب الاستئناس، لا من باب الاعتماد الكلي.

المنزل" وفرادته، تصـوير الـوحي المنـزل وكأنـه انعكـاسٌ لـزمن ومعهـود العـرب وقـت النزول، حصْر دلالات الوحي الشريف في قوالب اللسان العـربي، جعْـل مـا هـو إنسـاني يتعالى عن الأفق الزمكاني. أما ما يسمى بــ"علـم-اجتهـادات الناسـخ والمنسـوخ"، فقـد تأسَّس على وهْم تحقق وجود التناقض بين محتويات نصوص الوحي، وقـد ترتـب عنـه تغييب إحكام الوحي نصّاً ودلالة، تصوير الوحي المنزل وكأنه من جنس ما هو إنسـاني؛ بجعله نصّاً خاضعاً لمبدإ مسايرة ظروف المخاطب، وكأن فعاليـة الكثـير مـن تشريعاتـه النصية مقتصرة على زمن دون أزمنة أخرى. وكأن نصوص الوحي أيضاً أنزلت وَفْق فقه فلان أو مذهب عِلان، وجعل الكتاب المنزل الذي تولى اللـه تعـالى حفظـه قـد تعـرض للتلاعب به زيادة ونقصاناً، علاوة عـلى جعـل عـدة نصـوص منزلـة أنزلـت ثـم رفعـت بدون أن يتم العمل بمقتضاها، أو أن يحقق الوعي الجمعي العلم بهـا. أمـا مـا يسـمى "بعلم أسباب-مناسبات النزول"، القائم على أن "العلْم بالسبب يورث العلـم بالمسـبب "، صوّر العديد مـن نصـوص الـوحي وكأنهـا جيئـت لـزمن دون أزمنـة أخـرى؛ إذ لـولا الأسـباب لمـا أنزلـت النصـوص، وكـأن السـبب صـحّ صـحة الـوحي المنـزل، ولـيس مجـرد تخمينـات ظنيـة، أو قـل، اجتهـادات احتماليـة، وكـأن الأسـباب إن صـحت قد استغرقت كلية نـص الـوحي، وكـأن لولاهـا لمـا فهمـت، وليسـت مجـرد "معينـات خارجية مُحملة"، لا تحمل قيمة في ذاتها، إلا بمقدار موافقتها لِنفَسِ الوحي المنزل. أمّـا ما يسمى بـ"علوم اللغة العربية" التي قـدمت وكأنهـا صـيغت حسـب مقـتضى قـانون تعبير نص الوحي المنزل، وليست مصـوغة بنـاء عـلى نصـوص الكـلام العـربي وقوانينـه التعبيرية والدلالية معاً، وقد تم إسقاطها كما هي على نصوص الوحي، وكـأن النصـوص المنزلة والوضعية على نَسَقٍ ونَفَسٍ واحـد، فكـان تبعـاً لـذلك أن تقـرر أن كـلام اللــه تعالى يتضمن "الترادف" و"التناوب" و"الزائد" ونحو ذلك. وقس على ما سـلف، مطلـق الضوابط العامة المشـكلة لماهيـة "علـم التفسـير"، كــ"التوسـل بالإسرائيليـات" وعمـوم

"المنقـولات" أو "المرويـات"، فغيبـت تبعـاً لـذلك، مطلـق خصـائص الـوحي المنـزل تعبـيراً ودلالة[1].

ب. نصـوص الـوحي المنـزل ومنـاهج علـوم الإنسـان والمجتمـع، وتحليـل الـنص والخطاب

إثر تفاعل الفكر الإسلامي المعاصر مع الوافد مـن الفكـر الغـربي، نـادى زمـرة مـن المفكرين المعاصرين بضرورة استثمار مختلف نِتاجـات علـوم الإنسـان والمجتمـع وعمـوم مناهج ومفاهيم تحليل النص والخطـاب. في مرحلـة أولى كـان الأمـر مقـتصرا عـلى "نـص التراث الإسلامي". وفي مرحلة لاحقة تمت تعدية ذلك إلى "النص الشرعي- القرآني" تحديداً، فأصبح النص الشرعي يقرأ قراءات متعددة من خلال مقرراتها. وقد سار على هـذا المهيـع كل من محمد أركون ومحمد شحرور وعبد الكريم شروس ونصر حامد أبـو زيـد ومحمـد عابد الجابري وغيرهم، مع اختلاف بينهم في الرؤية والمنهج. ونحن في هـذا السـياق لسـنا معنيين بتتبع ذلك استقراءً واستقصاءً، بل ما يهمنا حصراً هو الوقوف على مدى صلاحيتها لقراءة نصوص الوحي قراءة موضوعية، وما حدود الصلاحية، ووَفْق أي منهج يتم التوسـل بها، مع استحضار الفرق الذي صنع الفرق بين ما هو رباني وما هو إنساني؟.

إنَّ مما لا يشك فيه أحدٌ، أن مختلف علـوم ومنـاهج الفكـر الغـربي المتعلقـة بتحليل النص في بعده اللغوي، نتاج سياقات معينة، يتفاعل فيها مـا هـو خصوصـية

---

(1) إن تسمية ضوابط التفسير التراثي باسم "علم التفسير" فيها نظر، على اعتبـار أنـه لا يسـمى العلـم علماً إلا إذا كانت نجاعته وفعاليته متحققة موضوعياً لا متخيلة. فمثلاً "علم الناسـخ والمنسـوخ"، لا يعقل أن يسمى علماً وتدون فيه مدونات قديماً وحديثاً، والأصـل أن "لا ناسـخ ولا منسـوخ" في الوحي والكل محكم، والأولى أن يسمى "اجتهادات الناسخ والمنسوخ"، وقس على ذلـك مـا تبقـى. لذا لا بد من تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية، درءاً لكل التباس.

حضارية وما هو مشترك إنساني عام، فضلاً عن أنها صيغت بناءً على قراءات اجتهادية إنسانية تاريخانية. وإطار السياق المحايث، وإطار الصياغة الوضعية، يتنزه عنهما نص الوحي المنزل، إذ هو لم يرتبط بأي سياق متحيز، ولم ينتجه أي سياق إنساني مهما ادعى المدعون؛ ذلك أن إنيته التعبيرية والدلالية من عند الله وحده. فمثلاً لما تجد عند بعض أهل القراءات الجديدة التصريح بأن نص الوحي المنزل إذا تعارض مع العقل أو الحقيقة، تعين تأويل النص ليتوافق معهما أو واحد منهما[1]. أو لمّا تجد عندهم أن مجمل الغيبيات الواردة في نص الوحي، إذا لم تتناغم مع العقل وقوانينه، رُمي به في قائمة الأساطير. أو لمّا تجد أيضاً أن القصص القرآني لا يعكس الحقائق التاريخية الواقعية، بل أقصى ما يتضمنه أخباراً قائمة على مجرد الخيال والوهم الأسطوري ونحو ذلك[2]. فهذا المنهج في التعامل إن دلَّ على أمر فهو دال على التهافت اللامشروط، والتماهي الكلي مع مطلق التصورات الغربية الوافدة، والإسراع في تمثُّلها وتنزيلها كما هي دون تبْييءٍ أو تعديلٍ، بدوى أنها تحققت فيها شروط الحداثة والمعاصرة. مما أدى إلى تغييب "الرؤية القرآنية" الفريدة لمفهوم "العقل". فإذا كان العقل في السياق الغربي الحديث والمعاصر المرجعية المعيارية المتعالية والمتجاوزة، فإنه في نص الوحي المنزل محكوم وليس حاكماً، فهو بقدر ما تركت له مساحات الحركة الاجتهادية، فإن تحركه محدود بأفقه العام الذي ينحصر في عالم الشهادة ومجالاته فقط، أما عالم الغيب فحركته لا تتجاوز النص أبداً، ومن رَامَ أن يزن عالم الغيب بعقله، كمن رام أن يزن الجبال بميزان الذهب. ونفس الأمر أيضاً ينطبق على مقولة "حقوق الإنسان"، التي في ضوئها تم تأويل العديد من نصوص الوحي، وغيبت "حقوق الإنسان في الوحي المنزل"، فمثلاً تجد محمد شحرور قد اجتهد اجتهاداً واسعاً

(1) القصص القرآني، ج.2، ص. 51. السنة الرسولية والسنة النبوية، ص. 172.
(2) النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، ص. 101-135.

من أجل أن يخرج دلالة مفهوم "الجهاد" عن دائرة القتال في سبيل الـلـه تعالى[1]، وتأويله أيضاً لآيات الإرث بغية إقرار حق المساواة بين الجنسين، أو قل، التسـوية بيـنهما[2]. وتجـد أيضاً محمد أركون يشدد على ضرورة تأويل الآيات الآمرة بقتال-جهاد المخالف في الـدين، مثل آية السيف، وإلا دخلنا في حروب دينية لا حد لمداها[3]. وأيضاً ما فعله محمـد عابـد الجابري في دعوته القائمة على أن مفهوم الإسلام في القرآن يشمل مطلق الأديان المنزلـة[4]. وأخيراً وليس آخراً، نظرية عبد الكريم شروس التي سماها بـ"الصراطات المستقيمة"[5].

بناءً على ما سلف يمكن القول: إن مطلق ما يؤسسه الإنسان من مناهج وآليات ومفاهيم لتحليل بناءات النصوص تعبيراً ودلالةً، يحمل صبغة مؤسسه رقياً وانحطاطـاً، ولا يصح أن يتخذ إلا كوسائل لمقاربة ما هو مـن جنسـه، مـع مراعـاة السـياق الزمنـي والمعرفي معاً. أما إذا تمت مقاربة ما هو متعالي بناءً على ما هو متحيز، فسـيفضي ذلـك إلى جعل دلالات النص المنزل مادة للتلاعب والتقويل العبثي والتأويل المفـرط. فتضـيع أو على الأقـل، تتشـوه الـدلالات في بعـدها الموضـوعي والمتعـالي معـاً. وهـذا لا يعنـي أبداً الدعوة إلى ترسيخ ما يسمى بـ"مبدإ القطيعـة المطلقـة" مـع تـراث الـذات والغـير معاً، بل دعوة إلى كشف ما يريد النص بمعهوده التعبـيري وخصوصـيته الإفصـاح عنـه،

---

(1) تجفيف منابع الإرهاب، ص. 13.

(2) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص. 209 وما بعدها.

(3) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط. 1، 2011، ص. 90-91.

(4) انظر سالف الدراسة.

(5) الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمـة. أحمـد القبـانجي، الانتشـار العربي، بيروت. لبنان، ط. 2009.

لا أن يتم كل ذلك من لدن من ينطق عنه بالوكالة أو بالوصاية، وكأن نص الوحي قاصرٌ لم تتحقق رشديته إلا على مزاعمهم.

إن ما يتعين التشديد عليه في هذا السياق، هو أن منهج قراءة "الترتيل-التوحيد" لنص الوحي المنزل، تتم بناءً على معهود نصه إفراداً وتركيباً واستعمالاً، فما وافقه قبل واستأنس به، وما خالفه رفض من أي جهة صدر، أو يتخذ كأرشيف للدلالة على كيفيات التلقي والتفاعل الإنساني مع الوحي المنزل. إذ آفة الآفات التي يتعرض لها نص الوحي "أن يقرأ بأجرومية غريبة عن معهود خطابه، فتهدر سياقاته وتُغيّب خصوصية دلالاته"[1].

تجد أيضاً في سياق الدعوة إلى قراءة النص القرآني قراءات جديدة، التعامل معه وكأنه مجرد مادة لغوية وسيميائية مفصولة عن قائلها سبحانه، توجه دلالياً حسب ما يريد القارئ، وأن دلالته بعد التوصل إليها لا يقين فيها، بل هي مجرد نتاج متغير دوماً، إذ كل شيء متحول، وجملة من الهرطقات الأخرى، التي إن وجدت لنفسها ساحة اتباع في السياق الغربي في علاقته بنصوصه المقدسة، فإن تنزيل تلك المقولات كما هي على نصوص الوحي المنزل، مفضٍ إلى إلغاء أو تعطيل خصوصية خاتمية الوحي المنزل[2]. إن دلالة نص الوحي بقدر خضوعها لمعهوده التعبيري وخصوصية نَفَسه العام، تخضع أيضاً لثنائية الثابت والمتحول، استنباطاً وتنزيلاً؛ فالثابت عبارة عن القواعد الكبرى والأصول العامة التي تحكم كلية بنية نص الوحي. والمتحول عبارة عن متعلقات الاجتهاد الإنساني المتغير بطبيعته، لتجد لها ساحات

(1) مجلة الترتيل، خصائص النص القرآني وآفاق القراءة، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف، الرباط. المغرب، ع.2، ص. 52.
(2) كشأن اجتهاد محمد أركون. انظر الفصل الأول من الدراسة.

اتباع في مطلق الأزمنة والأمكنة بمختلف أنظمتها المعرفية. ومن المعلوم أن الثابت أمرٌ ناظمٌ للمتحول، والمتحول أمرٌ محركٌ للثابت.

وعليه؛ فإن ما ندعوا إليه في هذا السياق، صيانة حُرمة وسيادة دلالات نص الوحي المنزل، من تأويل المتطرفين، وتحريف العابثين، وتقويل المذهبيين. فضلاً عن ضرورة ترسيخ منظور "الاجتهاد المؤسّسي" من أجل التّعرف على الضوابط العامة لمعهوده التعبيري، بدل أن يُتخذ مادة تقرأ بكل ما توفر للقرّاء[1].

(1) وإلا سقطنا في الفوضى المنهجية اللانهائية، أو قل، التلاعب اللامحدد واللامحدود، المفضي إلى التيه المطلق فكراً ووجوداً.

الفصل الرابع
التعريف الفلسفي بالقرآن
من منظور اجتهاد أبي يعرب المرزوقي

الفصل الرابع
التعريف الفلسفي بالقرآن
من منظور اجتهاد أبي يعرب المرزوقي

يقـول أبـو يعـرب المرزوقـي: "إن الأحـداث المقصُوصَـة في القـرآن أو الحاصـلة في الوجود بمناسبة نزول النّجُوم القرآنية، ليست إلا أعياناً تؤخذ دوال لتفيد بغير لسـان؛ إمـا معنى الحكم أو مضمون الخبر... وتلك هي طريقة التّبليغ، التي تجعل القرآن قابلاً للفهم من كل إنسان، فلا يكون اللّسان هو أداة البلاغ الكليّة، بل الأحـداث المقصوصـة في الـنّص النازل، أو الأحداث الحاصلة عند نزوله، تتكلّم بنفسها لمن يعيشها، فتحصـل كليّـة الـبلاغ، ويكون الخطاب متحـرّراً مـن خصوصـيّة اللّسـان". الجـلي في التفسـير اسـتراتيجية القـرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية 1 مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمديـة، الـدار المتوسطية للنشر، تونس، ط. 1، 2010، ص. 160.

تمهيد

نتناول في الفصل الرابع من الدراسة، أهمّ ما أسسه متن أبي يعرب المرزوقـي المتصل أساساً بنص القرآن الحكيم؛ سواء من حيث ماهية إنيته النصية الذاتية، أو من حيث أسلوبه النصي السياقي الكلي أو الجزئي، أو من حيث محمولاته الدلالية النصية أو الاجتهادية، أو من حيث موضوعاته أو تقسيماته الكلية، أو مـن حيـث ظروف أو سياقات نزوله على الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من حيث "أحيـاث" أخرى[1]. علماً أن عموم زوايا النظر تلك، ليست من جنس "النظر البكـر"، بـل قـد

(1) إن تحديد منهج النظر إلى النص القرآني، أو إلى أي مقروء نصي آخر، بقدر ما يسـهم في حبْـك بنـاء منهج النظر، يسهم في تحقيق المقاصد في أبعادها العالية. علماً أن مناهج النظر ليسـت واحـدة، بل متعددة. وقد اختار أبو يعرب المرزوقـي أن ينظـر إلى نـص القـرآن مـن حيـث كونـه يتضـمن استراتيجية توحيدية للأمة الإسلامية بداية وللإنسانية غاية، كما تقدم تفصيل القول.

وطأتها أنظار ومصنفات قديماً وحديثاً؛ سواء من قبل أهل التراث ومقلديهم من المتأخرين، أو من قبل أهل الاستشراق الغربي ومقلديهم من الحداثيين العرب المعاصرين. ونحن في هذا السياق، لسنا معنيين بتتبع نشوء القول فيها عند هؤلاء وأولئك، بل ما يهمنا حصراً بالقصد الأول، هو عرض منهج نظر التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي، والذي تجده في الغالب محكوماً بعدة نواظم منهجية ومعرفية عامة، نذكر منها ما يأتي:

أولا. إن منهج نظره تجده يتأسس أو يتوسل ب"الجرأة المطلقة"؛ سواء على مستوى البناء والتأسيس، أو على مستوى النقد والتجاوز، وهي تمثل ضرباً من أضرب الاعتداد بالاجتهاد والنظر الشخصي، نظير غيره من العلماء والمفكرين قديماً وحديثاً[(1)].

ثانيا. إن منهج نظره تجده يقوم أو يتأسس على مسلك البحث في إيجاد معالم "الخصوصية"؛ سواء تعلقت بنص القرآن وما يحمله، أو تعلقت باجتهاده الشخصي تنظيراً وتطبيقاً، حتى في سياقات تبنيه لمقالات أو تصورات تراثية أو حداثية[(2)].

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 228. ما دام أن لا إبداع حقيقي بدون جرأة مضبوطة مؤصلة غير معطلة ولا ملغية. ومن سلك ذلك المسلك تجد من المتقدمين ابن تيمية، ومن المتأخرين الطاهر بن عاشور وغيرهما كثير.

(2) إن لكل شيء خصوصية، ما دام أن أساس الوجود بأجناسه وأنواعه "الاختلاف". و"الاختلاف" كما هو معلوم أساس الخصوصية الإنسانية، ومن معالم الربوبية في الخلق. تأمل الآيات القرآنية الآتية: [هود. 118]. [النحل. 13]. [الروم. 21]. [الطور. 27. 28]. انظر ما يرمز

ثالثا. إن منهج نظره وإن وجدته متشعباً معقّداً إلى درجة الألغاز أو الأسرار، فإنه يتغيى التأسيس الإبداعي لما سماه ب"الثورة القرآنية"[1]، بعيداً عن مطلق أشكال "التعيّن التاريخاني"، منذ زمن النزول، مروراً بمختلف أزمنة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي[2].

رابعا. إن منهج نظره وإن وجدته يستلهم بعض اجتهادات المتقدمين أو المتأخرين، إن بشكل جلي صريح، أو بصورة خفية متسترة، فهو يقوم في غالب أمره على ناظم "القطيعة المطلقة" منهجيّاً ومعرفيّاً، إذ لا يقيم اعتبارا لاجتهاداتهم[3].

لا شك أن نواظم منهج النظر تلك، ستؤول إلى التمهيد لمنظور إبداعي إمكاني مُغاير لما هو سائد؛ سواء في المقاربات الإسلامية التراثية أو المُحيّنة، أو في المقاربات الاستشراقية الغربية أو العربية المنقولة، وللتحقق من ذلك موضوعياً، نقدم الشق المنهجي النظري الثاني من قسْمي الدراسة وفق ما يأتي:

إليه "الاختلاف" بنوعيه من منظور طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص. 18-26.

(1) أشياء من النقد والترجمة، ص. 50.

(2) إن من أكبر العوائق التي تعيق تحقيق فعْل الإبداع الرمزي في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر بمختلف نسبه ومراقيه، هو اتخاذه أحد أشكال التعينات التاريخانية أنموذجاً يتبع، في حين أن ذلك لا يعدوا أن يكون مجرد إمكان من جملة إمكانات أخرى عديدة لا وجوب فيها ابتداء، إلا ما وافق النص الشرعي الصحيح الصريح، وإلا فإن كل صاحب اجتهاد يؤخذ من اجتهاده ويرد، ما دام أن لا عصمة لمطلق الاجتهاد الإنساني.

(3) أكثر ما يستلهم أبو يعرب المرزوقي من أهل التراث: ابن تيمية وابن خلدون أساساً، وأبو حامد الغزالي أحياناً. إلا أن نقده وتجاوزه يعم المتقدمين من أهل التراث، والمتأخرين من أهل التحديث والتنوير على حد سواء.

في ماهية نص وحي القرآن الحكيم

من منظور التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي

أولاً. التعريف بماهية نص وحي القرآن

تعريف أبي يعرب المرزوقي لنص القرآن شأنه شأن الكثير اليوم، ليس من جنس التعاريف التراثية، أو الموسومة بالحداثية أو المعاصرة[1]، بل إنه تعريف من نسج خاص، نظير ما يجتهد المتن اليعربي في تأسيسه أو استئنافه أو التمهيد لتأسيسه منهجيّاً ومعرفيّاً.

يؤكد أبو يعرب المرزوقي في سياق التعريف الكلي، أن الثابت في نص القرآن هو ما سماه ب"المتن المادي=النص اللغوي=المصحف"، فضلاً عن الثابت "الصوري"، الذي يقوم عليه نظر الناظر في نص القرآن اجتهاداً وجهاداً، وما عداهما فليس بثابت إطلاقاً، بل هو من طبيعة متغيرة دوْماً[2]، ما تم النظر إلى نص القرآن ب"عُيون الأحياء لا بعُيُون الأموات"[3].

إن التنصيص على هذا الناظم المنهجي، يجعل من نص القرآن حقاً وحقيقة أساس كل تفلسف حي فاعل ومؤثر، بالنظر إلى أن القرآن حسب رأي أبي يعرب المرزوقي، قد شرع نصاً عمدتين من عمد تأسيسه، وهما: كل مؤمن به مؤهل لأن

---

(1) تكاد النصوص التراثية ومختلف تحييناتها، تجمع على تعريف واحد للقرآن، إلا أنك اليوم تجد كثرة من التعاريف، التي ليست من جنس التعريف التراثي، ومنها: تعريف محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومحمد شحرور وأبو يعرب المرزوقي ونصر حامد أبو زيد وعبد الكريم شروس وغيرهم، فضلا عن التعريف الاستشراقي ومختلف تحييناته.

(2) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 153. بوصفه من جنس "عالم الطبيعة" سواء بسواء.

(3) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، رجاء (روجيه) جارودي ، ترجمة. خليل خليل، دار عام ألفين، باريس. فرنسا، ط. 2000، ص. 97.

يجرِّب بنفسه نظراً وعملاً من باب القانون الإمكاني، قصد التحرر من مطلق الوسطاء، المفضي إلى معانقة أفاق الإبداع والتخلص من مآزق التقليد. فضلاً عن الدعوة إلى اعتماد النظر والتأمل العقلي الصرف في مادة نصوص القرآن[1]، دون مسبقات مذهبية كانت أو غيرها، مأصولة كانت أو منقولة؛ بوصفها عوائق منهجية ومعرفية حقيقية لكل زحزحة وتجاوز أو تخطي للحاصل الاجتهادي الإمكاني[2].

إن القرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي بناءً على اختلافات الفرق-المدارس الكلامية حول مقالة "خلق القرآن"، هو من باب فصل القول، قديم ب"النوع"؛ من حيث هو فعل الكلام الإلهي، وهو مخلوق ب"العين"؛ من حيث هو مفعول فعل الكلام الإلهي، مثله مثل العالم-الكون الطبيعي؛ من حيث هو مفعول فعل الخلق الإلهي. ذلك أن القرآن هو في أصل وجوده الأول كلام الله تعالى، أو قل، أثر صفات الله تعالى، كصفة الكلام والقدرة والإرادة ونحوها، أو كلها جميعاً[3].

إن القرآن بوصفه نصّاً مؤسساً أو معياراً محيطاً أعلى، تجده يؤسس ويحيط بمختلف مجالات النشاطات الإنسانية، فهو أساس وجود النظام الروحي القيمي والنظام الفكري النظري والنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي ونحو ذلك. فضلاً

---

(1) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 62.

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، ص. 84.

(3) حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، ص. 44. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ص. 29. يقول أبو يعرب المرزوقي: "القرآن معطى=واقعة ليس لها ما ترد إليه أو تعلل به، غير إرادة الله تعالى، مثل الظاهرات الطبيعية أو التاريخية في تصوراتها العلمية عند المؤمن بقابلية الظاهرات الطبيعية للمعرفة العلمية، هي الواقعة أو المعطى وكفى، حتى وإن تغيرت المناظير لهذا المعطى، الذي يبقى كونه المعطى بالبعد الغيبي منه، أعني ما لا يمكن أن يرد إلى تصوراتها، لأنه ما لأجل فهمه وضعت التصورات". الجلي في التفسير، ج.1، ص. 50.

عن كونه يعد آية الآيات للوجود الأسمى بأبعاده الطبيعية والشرعية والنفسية والتاريخية، التي تلتقي وتلتحم جميعاً في بُعْد خامس، وهو الذات الإلهية المتكلمة[1].

إن القرآن بوصفه مكوّناً من مجموعة من الآيات-العبارات الدالة، فهي ليست على مسلك واحد من حيث ما تدل عليه، بل تتنوع إلى أنواع عدة، نذكر منها في هذا السياق ما يلي[2]:

النوع الأول منها تجده حسب تنصيص أبي يعرب المرزوقي، يعكس تحقيباً بالاستناد إلى تحديد آيات الفعل الإلهي الخمسة، بالنظر إلى النظام الطبيعي أو العالم-الكون، النظام الشرعي أو العمران، نظام الرسالات الدينية كما تعيّن في أولاها بالذات وآخرها بالذات-الإسلام، نظام القرآن أو منطق التحقيب والوعي بالطلق أو الشهود والاستخلاف[3].

النوع الثاني منها يمثل الوعاء للآيات الخمس الدالة على ما سماه المتن اليعربي ب"الوجود الإلهي"، ومن متجلياته: الطبيعة والتاريخ والنفس البشرية والوحدة النظامية في ذلك جميعاً. ثم القرآن بوصفه قول مخبر عن ذلك كله بصورة متشابهة ليكون مادة للاعتبار، ما دام الزمن التأويلي أو التكليفي قائماً[4].

النوع الثالث من آيات القرآن الذي يعكس التعلق الموضوعي الخارجي، فمنه "آيات الآفاق"، وهي المتحدثة عن الوجود الطبيعي الخارجي، ووجود شخص الإنسان

---

(1) وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص. 12. تجليات الفلسفة العربية المعاصرة، ص. 44. 155.

(2) إن من أهم مناهج النظر إلى النص القرآني التي لا ينظر بها أبو يعرب المرزوقي فيه، تجد ما يسمى ب"المنهج الموضوعي". فضلاً عن "المنهج المقاصدي" و"منهج الإعجاز العلمي" ونحو ذلك بدواعي عدة. إلا أنك تلاحظ أن التقسيم الآتي، هو في جوهره تقسيم موضوعي صرف. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 200 وما بعدها.

(3) شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 101.

(4) في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ص. 89.

الطبيعي. ومنه "آيات الأنفس"، وهي المتحدثة عن الوجود التاريخي الخارجي، ووجود شخص الإنسان التاريخي، ومنه آيات حدث التجربة/النموذج الفعلي في فعل الرسول عليه الصلاة والسلام في ما يقصه القرآن عن الرسل والأنبياء عليهم السلام، ومنه آيات حدث النموذج والتجربة الروحية التي يقصها القرآن، ومنه آيات القرآن نفسه بوجهيه المكي والمدني، آياته التي هي الآيات السابقة كلها؛ سواء أخذنا الآيات التي تعد آيات القرآن ما بعْداً مطلقاً بالإضافة إليها في الأعيان أو في الأذهان[1].

النوع الرابع من آيات القرآن الذي يبرز الجانب المضموني منه، فمنه المضمون الجليل، وموضوعه ذات الله تعالى وصفاته سبحانه، ومنه المضمون الدقيق، وموضوعه العالم الطبيعي ونظامه، ومنه المضمون الوسط بين الجليل والدقيق، وموضوعه الإنسان من حيث خليفة الله تعالى في الأرض، ومنه المضمون الذي يصل الوسط بالجليل، وموضوعه الوحي أو العقل، أو كلاهما من حيث هما مهمة تكليفية مأمور بها، ومنه المضمون الذي يصل الوسط بالدقيق، وموضوعه تحقيق الرسالة التي كلف الوحي أو العقل الإنساني، أو كلاهما من حيث هما تحقيق وجزاء، خلافة الإنسان في العالم[2].

إن المدخل الموضوعي الأمثل الذي يتأسس عليه تعريف أبي يعرب المرزوقي لنص القرآن، هو النظر إليه من حيث كونه يتضمن "استراتيجية توحيدية" قائمة الذات نصّاً ووجوداً وإدراكاً[3]، ما دام أنه قد اختار أن ينظر إليه من هذا "الحيث" على المستوى المنهجي[4]. وقبل بسط هذا المنظور الكلي في التعريف والتفسير، لا بد من

---

(1) حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، ص. 19.
(2) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 145-146.
(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 216-238.
(4) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 237-238.

التذكير بأن أهم ما يتأسس عليه، هو النظر إلى نص القرآن من جِنس النظر، أو التعامل الطبيعي أو الرياضي أو الكيميائي أو الفيزيائي مع عالم الطبيعة؛ بمعنى النظر إلى الشيء بوصفه معطى موضوعي مجرد كلي قائم الذات وجوداً وإدراكاً[1]. ليكون النص القرآني بالتبع، قابلاً للتعدد الدلالي اللانهائي أبد الزمن بتعدد التأويلات، لتضمنه وجهاً من أوجه الغيب المطلق، الذي يتعالى عن الإدراك الإنساني، أو هو فوق طور مدارك العقل الإنساني[2]. لذلك كله، استبدل في النظر إلى نص القرآن منهج "الفرض" أو "الافتراض" و"الاستنتاج"، بمنهج "الجمع" و"الوصف" و"الاستقراء"[3]؛ لتسوية منهج النظر تفسيراً بين أمر الله تعالى-نص القرآن، وخلقه سبحانه-الوجود الطبيعي بأنواعه.(أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) . [الأعراف.54].

يعد مفهوم "استراتيجية القرآن التوحيدية" من أهم المفاهيم الجوهرية التي يتأسس عليها التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي، نظير قسيمه مفهوم "منطق السياسة المحمدية"[4]. ونجتهد في هذا السياق تقريب مفهوم "استراتيجية القرآن التوحيدية"، ما دام أن نص القرآن يتضمنها تسليماً؛ بوصفها من المتعاليات الكلية الكونية المجردة والمتجاوزة لمطلق العرضيات، كما هو تحديد الأفق المبين الثابت للقرآن[5]. فنبدأ بتعريفها، ونثني بتحديد خصائصها، ونثلث بذكر مقاصدها العامة.

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 238-239-248-249.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 17-48-195. وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص. 23.

(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 17-20-207-208-231.

(4) ذلك هو جوهر قسمي التفسير الفلسفي المعاصر، الذي يجتهد أبو يعرب المرزوقي في سبيل بناء صرح نسقه المنهجي والمعرفي.

(5) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 206.

فمن حيث تعريفها، فقد نص أبو يعرب المرزوقي على أن لا علاقة لمفهوم "استراتيجية القرآن التوحيدية" بما يسمى ب"التفسير الموضوعي"[1]، بالنظر إلى أنها تعد أحد "أحياث" نص القرآن وليست كلها. و"الأحياث" هي التي يفاد بها وجود اعتبار الشيء، بعبارة "من حيث هو"، باعتبار وجودها مجردة منه، وليس بمعنى بعض[2]، وطلبها يعد "عيْن العبادة والتدين" القائمين على ناظمي "الاجتهاد" و"الجهاد". والوجه الآخر لها باعتبار الغاية لا الأداة، هو مفهوم "التدبر"؛ بوصفه فرض عين نظير قسيميْه "الاجتهاد" و"الجهاد"[3]. والمفهوم الدال عليها إيجاباً في النص القرآني، هو "عزم الأمور"، كونه قائماً على الإحاطة بحصول الفعل، ومتقدماً عليه تصوراً وتخطيطاً، ومساوقاً له سرياناً وتدقيقاً، وتالياً عنه امتحاناً وتحقيقاً[4]، وطلبها اجتهاداً وجهاداً، ليس من باب طلب العلم الإلهي المحيط بخطة الخلق والأمر، بل هو محاولة فهْم مَا وُجِّهَ إلينا من علم بخطة الاستخلاف المشروطة بعلم الطبيعة والتاريخ، اللذين وجهتنا الرسالة إليها بعبارة البحث والنظر في آيات الآفاق والأنفس؛ لاستخراج الثوابت الكلية المجردة[5].
وأما من حيث خصائصها المحددة لماهية إنيتها، فقد اعتبر أبو يعرب المرزوقي أنها أولاً على المستوى التصوري متقدمة دوماً على الفعل الإنساني، فهي وإن كانت تحكم مجرى التاريخ الإنساني، إلا أنها ليست تاريخية زمكانياً، فهي متعالية عنه مطلقاً، كونها تحدد ما بعد التاريخي، خصوصاً على مستوى المبادئ العامة، ما دامت أنها إلهية المصدر، فضلاً عن كونيتها وخاتميتها، نظير نصها

(1) بوصف "التفسير الموضوعي" هو أحد "أحياث" القرآن لا كلها. الجلي في التفسير، ج.1، ص. 237.
(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 237.
(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 26-195.
(4) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 25.
(5) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 32.

المؤسس لها. لذلك سمّى أسلوبها التعبـيري ب"أسـلوب الحبْك الـروائي"، وسـمى أسـلوب استدلالها ب"أسلوب النظم العلمي"[1]. ثانياً فهي ليست مستنفذة في تعيّناتهـا التاريخيـة مهما كانت، إذ تعتبر نسبتها إلى موضوعها مـن جـنس نسـبة النظريـة التامـة والثابتـة إلى تطبيقاتها الناقصة والمتغيرة، مـا دام أنهـا تتصـف وتتصـل رأسـاً بصـفات الأمـر الوجـودي الكوني الطبيعي الخِلْقي[2]. ثالثاً فهي على مستوى المضـمون التأصـيلي الاجتهـادي البنـائي الإنساني، تتبدل وتتغير مع التغيّر التاريخي[3]. رابعاً فهي عـلى مسـتوى البنيـة قائمـة عـلى نظرية العلاقات، المبنية على ما قضاه اللـه تعالى وقدره بعلمه المطلق المحيط[4]. وأما من حيث مقاصدها فهي تتغيى كما سلف القول، توحيد الأمة الإسلامية بداية والإنسانية كلها غاية، لتتحقق من وراء ذلك القيم الروحية والخُلقية في التاريخ الفعـلي الإنسـاني، للبلـوغ بفريضة الاستخلاف الشـهودي إلى غاياتـه، شرْطـاً لفهْـم حقيقـة نـاظم الخاتميـة والكونيـة القرآنيتين، بعيداً عن مطلق القوميات وأنـواع الخصوصـيات، لسـانية كانـت أو ثقافيـة أو غيرهما. إذ لا توحيد بـين النـاس تجريـداً، بـدون "اللحـم الواصـل" بـين مختلـف العنـاصر والمكونـات رمزيهـا قبـل ماديهـا، وذلـك هـو جـوهر وعمـود فِقـر "اسـتراتيجية القـرآن التوحيدية"[5].

في سياق تعريفي آخر، دحـض أبـو يعـرب المرزوقـي جملـة التصـورات التـي يلوكها ترديداً المولع بالتقليد أو برد الفعل من المفكرين العرب الحـداثيين، خصوصـاً تلك المتصلة بالنص تحليلاً وتأويلاً، ونذكر منها اثنـين: الأولى: "تشـبيه القـرآن بكونـه

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 30-195.
(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 28-249.
(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 81.
(4) الجلي في التفسير، ج.1. ص. 81.
(5) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 195-216.

منتوجاً مخيالياً من جنس التعبير عن الرؤى والأحلام"، ويؤول على مستوى الفهم كتأويل الأحلام في علم النفس. ويعد هذا التصور من منظور أبي يعرب المرزوقي من جنس "الوهم" الذي لا يقوم على أساس ثابت، باعتبار لو سلمنا جدلاً بكون "نص وحي القرآن" من جنس إبداع الخيال، فهل يمتلك هؤلاء ومن قلدوهم تفسيراً علمياً للإبداع عامة، فضلاً عن إبداع النص الديني- القرآن؟. والجواب المرضي، هو أنه إذا كنا لا نستطيع تفسير أي نوع من أنواع الإبداع مهما كان ضئيلاً في أي مجال من مجالات الإبداع الرمزي تحديداً، فالقول بذلك إذاً ثرثرة بلا فقه مؤسس. ويكون المعنى المقصود بذلك أخيراً، هو اعتبار نص القرآن بشرياً بالمعنى العادي لمفهوم "البشرية"، فيكون محمد عليه الصلاة والسلام بالتبع، مجرد أديب ماهر ألّف نصاً ونسَبه إلى الله تعالى ظلماً وزوراً، للتفرد به وإبطال ما عداه مما هو ديني تحديداً[1]. الثانية: يمكن تقسيمها إلى قسمين: الأول: يتعلق بالحداثيين العرب أدعياء العلم، الذين وظفوا المناهج الغربية الحديثة في قراءة النص القرآني، مفترضين أن تطبيقها يفضي إلى عدم صحة الإيمان المطلق بإلهية "النص" و"الحدث" القرآنيين[2]، مع العلم أن كلامهم

(1) الجلي في التفسير، ج. 3، ص. 162، النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 49. في هذا السياق، أعاد أبو يعرب المرزوقي بناء دلالة مفهوم "الإبداع". نفسه، ص. 162- 163. تأمل النصوص القرآنية الآتية المتعلقة بدحض تلك الفكرة القديمة الحديثة: [الحاقة. 40-47]. [الفرقان. 4-6]. [يونس. 15. 16]. [النحل. 102. 103].

(2) يقيم أبو يعرب المرزوقي في النظر إلى القرآن على مستوى المنهج، تمييزاً بين "نص القرآن" و"حدث القرآن". أو بين "الحديث" و"الحدث". انظر: النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 49. الجلي في التفسير، ج. 3، ص. 147. والناظر في فضاء اجتهادات الفكر الإسلامي المعاصر، يجد أن النظر إلى القرآن، يتم من خلال مجموعة من المفاهيم الحادثة، أو قل، المنقولة، من أهمها مفهوم: "الحدث القرآني"، "الظاهرة القرآنية"، وممن يستعمل ذلك، تجد أبو يعرب المرزوقي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، ماك بن نبي وغيرهم.

فيها لم يصل إلى مرتبة الاستيعاب الذي يخوّلهم امتلاكها ومراجعتها وإعادة إبداعها، بل اكتفوا بالحديث عنها والتبشير بها والوعد بتطبيقاتها العالية والفائقة، خصوصاً لما يتم تنزيلها على النص القرآني ومختلف ما نشأ في ظلاله[1]. الثاني: يتعلق بالصحويين العرب أدعياء العلم، الذين رفضوا تفسير النص القرآني بالمناهج الغربية الحديثة، ظناً منهم أنها تفضي إلى نزع أو على الأقل، التشكيك في صفة "الوحي" و"القداسة" الثابتتين لنص القرآن بالاعتبار الأصلي الأول الإلهي المنزل به، ناسين أو متناسين أن تطبيق المنهج الهرمينوطيقي مثلاً ليس في حد ذاته مقدمة ولا نتيجة للاعتقاد بأن القرآن ليس إلهياً أو مقدساً أو من الوحي المنزل، ذلك أن علماء التراث الذين بحثوا مسألة "إعجاز القرآن" مثلاً، فقد بحثوه بفنيات العلوم اللسانية والأدبية المتوفرة لديهم وقتئذ، دون أن يعني ذلك عندهم التشكيك أو نفي ونزع صفة الوحي والقداسة عن نص القرآن، إذ هم قد استعملوها في الأصل ليثبتوا بها ما به يتجاوز القرآن كل ما عداه، لذا فإن نفس الأمر حسب تنصيص أبي يعرب المرزوقي، ينطبق الآن على مختلف العلوم اللسانية والأدبية الحديثة، بالنظر إلى أن القرآن إذا كان خطاباً إلى الناس كافة، فإنه لا يفهم بالتبع، إلا بما تفهم به خطابات الناس في مطلق أزمنة التكليف والدعوة، وإلا فإن نص رسالة القرآن يصبح عديم المعنى بلا ريب[2].

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه أبو يعرب المرزوقي بناءً على ما تقدم، هو أن العيب ليس في مناهج الفهم والتفسير الحديثة الغربية أو غيرها، بل هو كامن في

(1) النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 49. أبرز مثال على ذلك، تجد اجتهاد كل من محمد أركون ونصر حامد أبو يزيد وغيرهما.

(2) النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 50. استعمال أهل التراث لعلوم اللغة العربية، لم يكن من أجل ما نصّ عليه أبو يعرب المرزوقي فحسب، بل أيضاً من أجل البرهنة على أن "لغة لسان نص القرآن"، لم تخرج على مستوى الاستعمال عن "لغة لسان نص الكلام العربي زمن النزول"، بدعاوى مختلفة، تم بسط أهمها سابقاً.

قصور مناهج النظر إليها أو توظيفها وتنزيلها، فضلاً عن عـدم مراعـاة سـياقات ومقاصـد النشأة، وخصوصية فضاءات التطبيق والتنزيل ونحو ذلك، أما استعمالها مع مراعـاة ذلـك كلـه، فنفعهـا متحقـق، أو عـلى الأقـل، لا تكـون مقدمـة ولا نتيجـة لنفـي صـفة الـوحي والقداسة عن نص القرآن[1]، إذ ليس من المعقول أن نمنع الناس من شرب الماء، بدعوى أن واحداً منهم شربه فشرق فمات، كما هو المثل السائر[2].

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن التعريف الذي اجترحه أبو يعرب المرزوقي لنص القرآن، ليس من جنس التعريفات التراثيـة المأصـولة، ولا مـن بـاب التعريفـات المعـاصرة المنقولة؛ بحيث إنك تجده في مختلف ما يجتهد فيه، يمهد أو يؤسـس للاجتهـاد الإبـداعي منهجيا ومعرفيا، بعيدا عن هذا وذاك. وكل محاولة كان هذا شأنها، إلا ويمكن أن تتخللهـا أعطاب ونواقص منهجيا ومعرفيـا، كـما سنكشـف عـن بعـض ذلـك في الملاحظـات الآتيـة بنوعيها.

من خصائص نص وحي القرآن

اختار أبو يعرب المرزوقي النظر إلى نص القرآن كما تقدم القول، من حيث كونه يتضمن "استراتيجية توحيدية"، ومـن حيـث كونـه أيضـاً مـن جـنس "العـالم الطبيعـي "؛ بوصفه معطى موضوعي مجرد، ومـا يقتضـيه كـل ذلـك مـن اللاتنـاهي واللاحـدود

---

(1) تلاحظ أن أبا يعرب المرزوقي يهدف إلى تقريـر النـاظم المنهجـي الآتي: إن الأدوات المنهجيـة بعـد تحقق سلامتها واكتمالها المنهجي بناء، لا يتعدى دورها محاولات الفهم. أما مـن يعتبرهـا حاكمـة على مقروئها كما هو مذهب أهل "علمنة" و"أنسنة النص القرآني"، فذلك اختلال منهجي مذموم، عائد على الأصل بالإبطال والتعطيل.

(2) مثل "سائر" يستعمل في سياق الناظم الآتي: لا يتعين حرمان الناس من التعاطي مع أمـر ثقـافي مـا، بدعوى أن البعض منهم انحرفوا بعد تعاملهم معه، خصوصاً لمـا يتعلـق الأمـر بمـا هـو معـرفي أو منهجي مأصول أو منقول.

والغائية والاكتفاء الذاتي والوحدة البنائية والنظام الانتظام ونحو ذلك كما سلف القـول في سالف الدراسة. بناء على هذا الاختيار المنهجي، نذكر بعض الخصائص التي يتسم بها نص القرآن؛ بوصفها تحدد ماهية إنيته الذاتية بالنظر العام، ونقسمها إلى قسمين:

القسم الأول: خصائص نص القرآن على مستوى النواظم البنيوية العامة

يتميز نص القرآن بالنظر إلى المحـددات الكليـة بنـوعين مـن الخصـائص؛ خصـائص "نصية" وأخرى "اجتهادية"[(1)]. ونورد في هذا السياق على سبيل الإدماج بعضاً منهما معاً:

أ. نص ذو خصيصة إعجازية نظامية انتظامية

يبحث أبو يعرب المرزوقي في ناظم نص القرآن على مستوى مفهوم "الإعجـاز" مـن منظور خاص، يتلاقح مع جملة ما يتفرد به نص القرآن، إذ نجده لا يتبـع في الغالـب آثـار أي تصور من التصورات التراثية أو المعاصرة، أو قل، الحداثيـة، نظـير غـيره مـن الحـداثيين العرب، التي قاربت موضوع إعجاز نص القرآن. فاختلاف منظور أبي يعرب المرزوقـي مـع سابق أو لاحق الاجتهادات، ليس متصلاً بالأصل، إذ هو محل اتفـاق؛ القـرآن نـص معجـز، بل يتعلق أساساً بأسس عُمَد القول ب"إعجاز نص القرآن". ومن أهم ما يستند إليه ناظم "إعجاز القرآن" حسب المتن اليعربي نذكر ما يأتي:

- إن الكتـب المنزلـة السـابقة كـان قـانون "الإعجـاز" فيهـا يعتمـد طريقـة نـاظم "التخويف والترهيب"، القائم على "خـرق مجـاري العـادات" ومألوفهـا في كـل مـا يحـيط

(1) الأولى هي التي ورد ذكرها تنصيصاً في القرآن تصريحاً أو تلميحاً. أمـا الثانيـة فهـي التـي يقـدّرها الاجتهاد، بالنظر إلى النفَس الكلي أو الجـزئي لـنص القـرآن الحكـيم، والثانيـة تجـدها في الغالـب مختلف فيها، عكس الأولى، فهي اتفاقية، على الأقل ما ينبغي أن يكون.

بالإنسان أزمنة النزول وقتئذ[1]؛ بالنظر إلى أنه في غالب أمره كان مفصولاً عن نص الكتاب المنزل[2]. أما قانون "الإعجاز" في نص القرآن الخاتم، فهو يعتمد أساساً طريقة ناظم "الإقناع والاستدلال العقلي"، بالنظر إلى ما يمتلكه الإنسان في زمن النزول ومطلق أزمنة التأويل والتكليف، من قدرات وطاقات تفاعلية عقلية كانت أو غيرها، تجعله يسلك مسلك الإيجاب أو السلب عن بينة مع إلقاء السمع وهو شهيد، بعد إدراك قيمة قيمه وما يدعوا إليه، كل حسب مداركه الإدراكية التفاعلية[3]، فضلاً عن أن "إعجاز القرآن"، قد ورد محمولاً في نصه لا مفصولا عنه، وذلك تأسيساً لناظم العالمية والكونية والإنسانية. وبالتبع، فالقرآن كما ينص أبو يعرب المرزوقي نص "يحتكم إلى سلطة الحجة"، بدلاً من "حجة السلطة"[4].

- إن أهم ما استدل به نص القرآن على ناظم إعجازه، آيتين من آيات الله تعالى، وهما: "آيات الآفاق الكونية"، ويقصد بها: الوجود الطبيعي الخارجي، ووجود شخص الإنسان الطبيعي. و"آيات الأنفس التاريخية"، ويقصد بها: الوجود التاريخي الخارجي، ووجود شخص الإنسان التاريخي، بالنظر إلى أنهما يقومان على ناظم "النظام" و"الانتظام" المطرد[5]. ليفتح نص القرآن بذلك بعد الدعوة إلى النظر فيهما، أفق البحث المفتوح المستند إلى أبدعية النظام الكوني الخلقي والتاريخي الخُلقي. إذ

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 189.
(2) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [الأعراف. 132]. [الإسراء. 101]. [فصلت. 12-16].
(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 189.
(4) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 9.
(5) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 189- 190. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، ص. 19.

القرآن من هذه الزاوية يعد كما ينص أبو يعرب المرزوقي، "أسمى آية جمالية تعبر عن شهود آيات إعجاز الوجود بنوعيه؛ الطبيعي الكوني، والتاريخي الإنساني"[1].

- يتأسس ناظم "إعجاز" نص القرآن بوصفه ليس له مثيل، رغم كونه مثال كل نص، على ما سماه أبو يعرب المرزوقي بقانون كون القرآن بقدر ما "يظهر المادة ويظهر إخفاء الصورة"، فهو أيضا "يظهر الصورة ويظهر إخفاء المادة"، وهو بذلك، النص الوحيد الذي اجتمع فيه ما سلف بطريقة وأسلوب لا نظير لهما إطلاقاً[2].

كنا في سابق الدراسة قد تناولنا عدة متعلقات بناظم "إعجاز نص القرآن"، فلا داعي إلى تكرارها تارة أخرى.

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه أبو يعرب المرزوقي، هو أن ناظم "إعجاز نص القرآن" بقدر كونه باباً من أبواب النظر المفتوحة في مطلق أزمنة التأويل، هو أيضاً إعجاز نصي داخلي، يتوافق مع ما هو خارجي خَلقاً وخُلقاً. وبالتبع، فهو ليس من باب ما يسمى ب"الإعجاز العلمي في القرآن" قطعاً.

ب. نص ذو خصيصة نقدية ثورية جذرية إصلاحية

يستعمل أبو يعرب المرزوقي مفهوم "النقد" بوصفه من المفاهيم الإنسانية المحضة؛ ليبرز من خلاله تميّز نص القرآن وفرادته، باعتبار أن ماهية إنيته الذاتية تتأسس على "النقد". و"نقد" نص القرآن "ثوري جذري إصلاحي"، يوظف مفاهيم ويتعلق بمجالات ويسعى لتحقيق مقاصد. فأما المفاهيم فأولها مفهوم "التحريف"، ويتعلق بأصحاب الكتب المنزلة السابقة على نزول نص القرآن الخاتم؛ سواء ببيان التحريف المادي-اللغوي، أو التحريف المعنوي-الدلالي، ليفنّد من خلاله سننها ويفكّك

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 9. وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص. 44.
(2) النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 238.

نصوصها، خصوصاً التوراة والإنجيل[1]. وثانيها مفهوم "الجاهلية"، ويتعلق بأصحاب الأديان الطبيعية السابقة على نص القرآن الخاتم؛ سواء ببيان الجاهلية المادية أو الجاهلية المعنوية، ليدحض من خلاله سننها ويفكّك قيمها، خصوصاً السلوكية منها[2]. وثالثها مفهوم "الفطرة"، ويتعلّق بمختلف ما مرّت به الإنسانية من تجارب ودورات حضارية، ليخلّصها مما أبعدها عن ناظم الفطرة السوية، وليستوعب في المقابل ما بقي صالحاً من ماضي الإنسانية مطلقاً[3]. وأما المقاصد فعديدة نذكر منها: أولا: تحرير البشرية من داء الوسطاء ونتائجه؛ سواء كان الوسطاء من الروحانيين الدينيين أو من غيرهم، من خلال ربط علاقة الإنسان بنص الوحي أو بالله تعالى مباشرة دون وساطة؛ سواء كانت مادية أو رمزية[4]. ثانياً: تحرير البشرية من كل متنبّئ؛ فخَتَم الوحي وألغى العلم المحيط المطابق في كل المجالات، نافياً كل إمكانية لتجاوز حدود الاجتهاد العقلي، الذي يعتبر الأداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة الإنسانية النسبية اجتهادا والعمل بها جهاداً رغم محدوديتها[5]. ثالثاً: تحرير البشرية من كل ادعاء لوارثة سرّ النبوة أو النبي عليه الصلاة والسلام، فاعتبر أن الرسول عليه الصلاة والسلام قبل موته قد أكمل به الدين وأتمّ الله به النعمة. فادعاء ذلك، منقض لناظم التبليغ وخاتمية الوحي[6]. رابعاً: تحديد شروط النجاح في المستقبل،

---

(1) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240- 241. تحديات وفرص، ص. 21. الجلي في التفسير، ج.3، ص. 43.

(2) تحديات وفرص، ص. 21- 224. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240.

(3) الجلي في التفسير، ج. 3، ص. 43. تحديات وفرص، ص. 224.

(4) شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 194. آفاق النهضة العربية، ص. 25. تجليات الفلسفة العربية، ص. 143.

(5) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240- 241.

(6) الجلي في التفسير، ج. 3، ص. 131. تأمل الآيات القرآنية الآتية: [المائدة. 4. 69].

الذي كان فقدانها في الماضي علة إخفاقها[1]، خصوصاً ما تعلق بالمعاني العالية لمفهومي "الجهاد" و"الاجتهاد" وغيرهما؛ بوصفهما من باب "الفروض العينية".

إن المراجعة النقدية الثورية الجذرية القرآنية، هي أولا وأخيراً من باب الإصلاح الشامل، وليست أبداً عنادية أو إقصائية أو تحقيرية أو تدنيسية ونحو ذلك[2]، لذلك تجد مؤسسها يتوسل بمعياري "التّصديق" و"الهَيمنة"؛ سواء في نقده للنصوص الدينية المؤسسة، أو التجارب الإنسانية السابقة[3]، بالنظر إلى أن مطلق أضرب التحريف الديني أو السلوكي، يعدّ بمثابة ما هو طارئ غير أصلي، لذلك تعيّن تخليص الأصل مما شابه منه أو من غيره.

وعليه؛ فإن ما أراد الخلوص إليه أبو يعرب المرزوقي، هو أن هذا المنهج الذي جاء به نص الوحي الخاتم- القرآن، تعيّن من منظور أبي يعرب المرزوقي أن يكون حاكماً لآفاق التفكير وطرق التعامل؛ سواء مع المخالف أو الموافق. إذ تأسيس ذلك وغيره، ليس من باب النظر المجرد، بل هو من باب العمل المسدد، تأييداً بالاعتبار الأصلي الأول. فضلاً عن أن نص القرآن الخاتم بقدر كونه قد أسس كل ما من شأنه العمل على تقويم ما انحرف عقدياً وما اعوج سلوكياً، فهو قد أسس أيضاً منهجاً كلياً

---

(1) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 136.

(2) تجليات الفلسفة العربية، ص. 131. الجلي في التفسير، ج.2، ص. 14. يتجلى ذلك أساساً في آيات القصص واليوم الآخر. تجليات الفلسفة العربية، ص. 131.

(3) أشياء من النقد والترجمة، ص. 149. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 9. تأمل آية المائدة. 50.

قويماً قيّماً على النظر والعمل، يعانق الأفق الكوني الإنساني الرحب، ويتجرد عن آفة القومية أو الخصوصية الضيقة[1].

ج. نص ذو خصيصة فطرية جَامِعَة لاحِمَة

يستخدم أبو يعرب المرزوقي مفهوم "الفطرة" بوصفه من المفاهيم النصية الشرعية؛ ليبرز من خلاله ما يتفرد به نص القرآن الخاتم؛ باعتبار أن جوهر ماهية إنيته الذاتية، يتأسس على ناظم "الفطرة" خَلْقاً وخُلقاً. ومن أهم متجلياته الكلية، نفي التقابل، أو قل، التناقض ظاهرا وباطنا بين الدين الطبيعي الأسمى (ما في الفطرة)، والدين المنزل الأسمى (ما جاء به نص الوحي الخاتم)[2]؛ بحيث إن نص القرآن يجمع بينهما في دلالة واحدة جامعة، يطلق عليها مفهوم "الإسلام"، وذلك كما ينص أبو يعرب المرزوقي، هو علة غرابته وعسر فهمه، لكونه يبدوا أقل روحانية من الدين المنزل المحض، كخلوه من الأسرار والألغاز، وأقل، من الأساطير. وأقل عقلانية من الدين الطبيعي المحض، لكونه يتضمن الإيمان بالغيب، بما هو فوق طور العقل الإنساني، فضلاً عن أنه يجمع بين ما يستنكفه أصحاب الروحانيات المريضة، لرفضهم قيم الدنيا، وما يستنكفه أصحاب العقلانيات المريضة، لرفضهم قيم الآخرة أيضاً[3].

إن فطرية نص القرآن الخاتم قائمة في جوهرها أساساً كما يرى أبو يعرب المرزوقي على التذكير بمقوماتها الثابتة التي لا تتغير؛ بوصفها محمولة في مطلق

---

(1) من أهم النواظم المنهجية التي يقدم بها أبو يعرب المرزوقي فهمه للإسلام عموماً و للقرآن خصوصاً، أنهما فوق مطلق التّعينات التاريخية؛ سواء على مستوى النظر أو العمل، بما في ذلك التعيّن المتحقق زمن النزول والنبوة على يدي الرسول عليه الصلاة والسلام.

(2) تحديات وفرص، ص. 21. وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص. 21.

(3) وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص. 21.

نظام الوجود الإنساني خَلْقاً وخُلُقاً، لذلك فهو لا يؤسسها بذكر قواعدها العامة في حقيقة الأمر[1]. وهذا الأفق الكوني الإنساني، يعد أحد أهم مقومات مفهوم "استراتيجية القرآن التوحيدية"، التي تلحم جمعاً بين الناس بمختلف ثقافاتهم ولغاتهم وقومياتهم ونحو ذلك.

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه المتن اليعربي، هو وضع قانون عام كلي تأسيساً على نصوص القرآن، ليكون بذلك مصلحاً لكل متجليات "التحريف" في الوجود الإنساني ما بعد زمن النزول إلى أن يرث اللـه الأرض ومن عليها[2]، وهو قانون بقدر كونه حاكماً لمنهج النظر، يحكم أيضاً منهج العمل.

د. نص ذو خصيصة كونية عالمية إنسانية

يوظف المتن اليعربي مفهوم "العالمية" وما تقاطع معها؛ بوصفها مفهوماً نصياً شرعياً، ليؤسّس من خلالها ما يتفرّد وينماز به نص القرآن، باعتبار أن من أهم ما يشكل ماهية إنيته خصوصيته، التي له بالاعتبار الأصلي الأول الإلهي المنزل به العالمية-الإنسانية، لا باعتبار التبعي الثاني الإنساني اللاحق المؤول. إنسانية وعالمية نص القرآن الخاتم تتأسسان على عدة أسس، عبارة عن نواظم محددة، وتتجلى في عدة متجليات عبارة عن محددات معرفة؛ فمن أسسها الناظمة نذكر:

- إن كونية القرآن اقتضت أن يكون نصه المؤسس والمخاطب به تكليفاً، يشتملان على أمرين اثنين: الأول: كونية القابلية في المخاطبين/المتلقين/المكلفين.

(1) شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 15.

(2) أو ما سماه محمد شحرور بكون الإنسانية بعد ختم الوحي والرسالة بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، تعيش "عصر ما بعد الرسالات". مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب، ص. 105.

الثاني: كونية المقبولية في النص التكليفي[1]. فيتحقق بالتبع، التعالي على مطلق أنواع الخصوصيات ومتجلياتها عامة واللسانية خاصة؛ ذلك أن كونية نص القرآن وإنسانيته مقدمان بالفطرة الأولى والثانية على جزئيته وقوميته، اللتان هما في الأصل مجرد تحريف للدين الفطري ونصه المؤسس[2]. لذا فإن الفطرة إذا كانت بطبيعتها كونية بداية خَلقاً، فإن الهَمّ الاجتهادي والجهادي، يتعين أن ينصبّ على تأسيس الوعي الكوني بتلك الفطرة غاية خُلقاً[3].

- إن كونية نص القرآن لم تعتمد حسب تنصيص أبي يعرب المرزوقي على "حجة النص"، بل اعتمدت على ما يوجه إليه النص، "العقل"، ليكون معين الاستدلال. فكان العقل بذلك، هو الطريق الموصل إلى "تبيّن الرّشد من الغيّ". وأساس الإيمان الصادق، النظر في آيات الأنفس وآيات الآفاق عقلا[4].

- إن كونية نص القرآن تأسست على كل ما من شأنه تجاوز كل ما هو ظرفي أو قومي أو تعيّن تاريخي، من خلال وسيلتين: الأولى: نقدية اعتمدت مفهوم "التحريف" و"الجاهلية" ومعياري "التصديق" و"الهيمنة"، فضلا عن "الفطرة" كما سبق القول[5]. والثانية: تأسيس حضارة إنسانية على مبدأ كلي، وهو "الفطرة الإنسانية المشتركة"، وقيمة كلية وهي "الأخوة الإنسانية الجامعة" كما سبق القول، لتعانق بذلك، أفقاً أرحب وأوسع جامع ولاحم[6].

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 172.
(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 172. ج. 2، ص. 26.
(3) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 54.
(4) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 11. 175 .189.
(5) تحديات وفرص، ص. 21- 224. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240. أشياء من النقد والترجمة، ص. 149.
(6) تحديات وفرص، ص. 224.

- إن كونية نص القرآن بقدر كونها كونية على مستوى "الدعوة"، هي كونيـة أيضـاً عـلى مسـتوى "العـلاج"، لـذلك تجـدها تتعامـل مـع مـاضي الإنسـانية مطلقـاً بمعيـاري "التّصديق" و"الهيمنة" إنصافاً وتجرّداً، لتجاوز مطلق عوائق وعلل الماضي. ومـع المسـتقبل بمنهج "الاجتهاد" و"الجهاد"، للتمهيد الأنجع للمخارج النوعية نظراً وعملاً[1].

- إن كونية نص القرآن تعالج بحق أصل المسائل كلهـا، مـن خـلال ثـلاث نظريـات "نظريـة الرقيـب"، "نظريـة الاسـتجابة للـرب سـبحانه" و"نظريـة برهـان الـرب" سـبحانه وتعالى[2].

- وأخيراً وليس آخراً، إن كونية نص القرآن ليست رهينة بقيمه وأحكامـه فحسـب، بل تتعدى لتشمل قانونه التعبيري وقانونه التصويري معاً[3].

وأما متجلياتها المُعرّفة فكثيرة نقتصر منها على ذكر ما يلي:

- تتجلى كونية نص القرآن في الـدعوة إلى "التوحيـد" الإيجـابي مـن خـلال التـأليف السـليم بـين مقتضـيات الأرض والسـماء، فهـي تـذكّر ب"الـدين الطبيعـي" الـذي حرفتـه المسيحية؛ بجعلها الأرض خداعاً وكذبـة جسـدية، والـذي حرفتـه اليهوديـة أيضـاً؛ بجعلهـا السماء خداعاً وكذبة عقلية[4].

- تـتجلى كونيـة نـص القـرآن في دعـوة المـؤمن بهـا إلى تحقيـق بعـدي "الاستخلاف": الأول: تحقيق شرط إرث الأرض روحياً ومادياً. الثاني: الشهادة عـلى

---

(1) فلسفة الدين مـن منظـور الفكـر الإسـلامي، ص. 240- 241. النخـب العربيـة وعطالـة الإبـداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 9.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 111، ج.3، ص. 144.

(3) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 157- 159.

(4) الوعي العربي في قضايا الأمة، ص. 25.

العالمين للحؤول دون الفساد في الأرض بمعنييـه، اللـذين يعتـبران عـين "الجهـاد" في سـبيل الـلـه تعالى، وهما: تحقيق الحرية الدينية وحماية المستضعفين في الأرض[1].

- تتجلى كونية نص القرآن في الدعوة إلى تحقيق معنـى "التوحيـد" بمعنييـه؛ الأول: التوحيد بين الناس بمختلف قومياتهم ولغـاتهم وثقافـاتهم وعمـوم خصوصـياتهم. الثـاني: التوحيد بين "الدين الطبيعي الأسمى" و"الأديان المنزلة" من جهـة، و"الـدين الخـاتم" مـن جهة أخرى، باعتبار أن الأصل في الوجود الإنسـاني "الوحـدة". والأصـل في الوجـود الـديني "الفطرة" خَلقاً وخُلقاً[2].

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه المتن اليعربي، هو أن كونية أو عالمية أو إنسـانية نص القرآن الخاتم، ليست قائمة بالنظر إلى ما يخـبر بـه نصـاً فحسـب، بـل بـالنظر إلى مـا يؤسّسه من آليات ويفتحه من آفاق، لتكون الإنسانية جمعـاء فـوق عمـوم الخصوصـيات المفرّقة أو المحدثة للنزاعات[3]. فكـل تصـور يجـرّد نـص القـرآن مـن ذلـك إن تصريحـاً أو تلميحاً، عد لاغياً من أي جهة صدر، وفي أي زمن انبثق[4].

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 2، ص. 124. ج. 3، ص. 175. في سالف الدراسة، كنا قد تناولنا دلالة مفهـوم "الحرية" من منظور نص القرآن. للتفصيل أكثر، انظر دراستنا: القرآن ودلالات المفاهيم. ومن أهم متجلياتها الأساسية، "حق حرية الاختيار الديني" لكل الناس، دون إكـرا أو إجبـار أو تضـييق، كـما هو ثابت نصا. [يونس. 99]. [البقرة. 255]. [الأنعام. 67].

(2) أشياء من النقد والترجمة، ص. 164. تحديات وفرص، ص. 21.

(3) ينص أبو يعرب المرزوقي على أن الجهل بأربع مسائل، يعد أكبر معيقات فعـل التوحيـد، أو سـبب الفرقة بين فئات الملة أو الملل، أو النكوص بتاريخ الإنسانية الخلقي إلى الطبيعي، انظـر تفصـيلها: الجلي في التفسير، ج.1، ص. 111- 113.

(4) في أزمنة النكوص والارتداد، اعتبر ما جاء به القرآن حصراً على العرب والمسلمين دون غـيرهم، مـما حَوّل القرآن إلى كونه مجرد نص أو دين قومي، نظير باقي الكتـب المنزلـة القوميـة السـابقة، مـما حال دون تحقيق ما يشدد عليه أبو يعرب المرزوقي في هذا السياق.

هـ. نص ذو خصيصة خاتمية

أكثر أبو يعرب المرزوقي النظر في خصيصة "خاتمية" نص القرآن، باعتبارها من أهم المحددات المنهجية والمعرفية التي يتحدد بها "نص القرآن" أو "إسلام القرآن"، في مقابل كل ما عداه من أديان منزلة كانت أو طبيعية أو نصوص وتصورات إنسانية، ما عدا "الدين الفطري الأسمى"؛ بوصفه من الخلق الأول الذي لا يتغيّر وإن تحرّف. ويحدد المتن اليعربي خصيصة "خاتمية نص القرآن" في ضوء تعريف ومقاصد عامة. فأما تعريف "خاتمية نص القرآن"، فقد حددها بجملة تعريفات، أولها: كون القرآن نص جامع لكل ما تقدم وتفرّق في نصوص الرسالات المنزلة السابقة. وبالتبع، فقد ختم عهد الأنبياء والرسل، وألغى كل سلطة للأوصياء والأولياء[1]. ثانيها: جعل الإنسان بما هو إنسان سيداً لمصيره، بحكم نسبة العصمة إلى الأمة جمعاء دون سواها. وبالتبع، فقد نفى كل ما له صلة بالسلطان الروحي المتعالي المطلق بموجب الاستخلاف، الذي بمقتضاه يكون كل إنسان مصدرا للتّشريع[2]. ثالثها: توجه نص القرآن على مستوى التكليف إلى جميع المخلوقات، ما علمنا منها وما لم نعلم، وليس فقط إلى البشر بما فيهم المسلمين، بحكم طبيعة لسانه وقيمه. رابعها: تقديمه حلاً ناجعاً لمختلف مشكلات وإشكالات الإنسانية ككل تحديداً، رغم كون منطلقه القيم الإسلامية[3]. خامسها: يعدّ عين الفطرة خلقاً وخُلُقاً؛ بحيث إن التطابق متحقق بين ما يدعوا إليه نص القرآن من مواقف حسب أجناس القيم، وما يوصل إليه الحكم من حلول وعلاجات نافذة للموضوعات النظرية والعملية لتنظيم شؤون الحياة، من خلال

---

(1) آفاق النهضة العربية، ص. 6- 7. الجلي في التفسير، ج.1، ص. 180- 181. شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 12- 13.

(2) آفاق النهضة العربية، ص. 6- 7. شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 15- 194.

(3) آفاق النهضة العربية، ص. 167- 168. الجلي في التفسير، ج.3، ص. 144.

شروط التعامل مع البشر في اجتهادهم وجهادهم، من أجل القيم الخمس والعمل بها[1].

مقاصد "خاتمية نص القرآن" ومقتضياتها كثيرة، منها: أولها: ترسيخ ناظم "سلطان الاجتهاد الإجماعي المؤسسي المعصوم"؛ بحيث تبقى الأمة هي الوحيدة مصدر كل سلطة اجتهادية في أي مجال من مجالات حياتها، إذ قد ثبت نصاً أن السلطة الوحيدة المعصومة هي سلطة الأمة عينها لا غير. ويترتب عن ذلك، نفي كل "سلطان روحي متعالي معصوم"؛ بوصفه وسيطاً بين العامة من الناس والمطلق، الذي قد يدّعيه الإمام المعصوم أو القطب الصوفي أو الرئيس الفيلسوف عند الشيعة، وسلطان الفقهاء أو رجال الإفتاء أو فقراء الصوفية عند السنة، إذ هذا النوع من السلطان قد ثار عليه "الإسلام النصي"، وألغى اعتبار وجوده في أي مجال من مجالات حياة الناس، ما دام أن الإنسانية قد بلغت مرحلة تمكّنها من تبيّن الرّشد من الغيّ[2]. ثانيها: نفى العلم المطلق المحيط المطابق الخاتم؛ بحيث إن الاجتهاد الإنساني في مطلق الأزمنة لا يكون إلا نسبيا؛ لاعتماده على آليات نسبية، كالعقل، وهو ملكة فطرية نسبية متعلق إدراكها بالمعطيين الطبيعي والشرعي، بما هما فعلين إلهيين لا يعلمهما في ذاتهما أو على حقيقتهما إلا اللـه تعالى، وإلا أعيد تأسيس "السلطان الروحي المطلق المتعالي". فختمَ الوحي لئلا يدعي أي أحد امتلاك العلم المطلق بالحقيقة الدينية تحديداً، باعتباره المعنى النهائي والأخير. أو تعلق الأمر

(1) أشياء من النقد والترجمة، ص. 50.

(2) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240- 241. آفاق النهضة العربية، ص. 6- 7- 188.

بآيات الأنفس والآفاق، تمهيداً للاجتهاد اللامحدود، تواصياً بالحق علماً، وتواصياً بالصبر عملاً، وتلك هي عين "الثورة القرآنية"[1].

بناءً على معنى نظرية "ختم الوحي المنزل-الإسلام النصي" السالف الذكر، لاحظ أبو يعرب المرزوقي ملاحظتين عبارة عن مانعين من موانع تثبيت معنى "نظرية ختم الوحي المنزل-القرآن"، كما يجتهد في تأسيسها، الأولى: إن أزمة الحضارة الإسلامية كامنة أساساً في عدم إدراك دلالات نظرية "ختم الوحي المنزل" المؤسس لحضارة ما بعد عهد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام؛ بمعنى تأسيس الشروط التي تجعل كل البشر خلفاء الله تعالى في الأرض على قدم المساواة دون تمييز، مستغنين عن كل الأوصياء أو الوسائط روحية كانت أو غيرها[2]. وتلك هي علة مخلفات وآثار ما سماه أبو يعرب المرزوقي ب"الحرب الأهلية" منذ زمن "الفتنة الكبرى". الثانية: إن نظرية "ختم الوحي المنزل" ليست بالتبع من اليُسر فهمها، وليس من اليُسر الاستغناء عن السلطة الروحية، وليس من اليُسر أيضاً تطبيق الاجتهاد الإجماعي الجماعي؛ بالنظر إلى أن "واقع" المسلمين دائماً تجده غالباً على "الواجب" أو متغلبا عليه[3].

---

(1) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 240- 241. آفاق النهضة العربية، ص. 6- 7- 188. أشياء من النقد والترجمة، ص. 49- 50. شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 137- 195.

(2) يعد هذا من أهم مكامن "الثورة القرآنية" في النظر والعمل، التي بعث بها الرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام.

(3) آفاق النهضة العربية، ص. 188.

منذ انتهاء الخلافة الراشدة [40هـ]، أصبح "واقع" المسلمين متغلباً على ناظم "الواجب"، خصوصاً "الواجب الشرعي"؛ بحيث إن الغالب يفرض مذهبه وإن كان باطلا أو شاذاً، وما زال الآمر على حاله. وخطورة ذلك لا تخفى على ناظر، وسنتحدث عن هذه الآفة في الملاحظات الآتية.

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه أبو يعرب المرزوقي هو أن "خاتمية نص القرآن" أو "نظرية ختم الوحي"، ليست مجرد فكرة أو تصور عقدي فردي نظري أو عملي، بل هي تؤسس لنظرية وجودية إنسانية رهينة اختيارات الأمة بقضاياها، بناء على ناظم الاجتهاد الإجماعي الجماعي الإمكاني، الذي لا يتوقف أبد الزمن الدنيوي.

القسم الثاني: خصائص نص القرآن على مستوى النواظم الدلالية الكلية

يتفرد نص القرآن بالنظر إلى قانون أو ناظم الدلالة الكلية بنوعين من الخصائص؛ خصائص دلالية نصية، وأخرى اجتهادية[1]. ونورد في هذا السياق على سبيل التركيب بعضاً منهما:

1. نص ذو خصيصة دلالية مجردة مطلقة متعالية مفارقة

يعد القرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي "نصاً-عبارة"، إلا أنه ليس كمثل النصوص اللغوية مطلقا؛ سواء بالنظر إلى تركيبته النصية، أو بالنظر إلى دلالاته السياقية، إذ هو يتفرد عن كل ما سواه على مستوى ما يحمل من دلالات حكمية أو قيمية، والمتسمة بالتجرد المطلق المتعالي المتجاوز المفارق حتى للمفارقة ذاتها، ابتداء ب"زمن النزول"، مروراً بمطلق "أزمنة التأويل"[2]، ويتأسس هذا المنظور اليعربي على أسس عدة، منها:

أ. إن ما يتضمنه نص القرآن متعالي دوماً على كل ما يبدعه الإنسان في علاقته به تأويلاً وتنزيلاً في مطلق أزمنة تعيّناته التاريخية، بما ذلك التعيّن التاريخي المتحقق نقلاً زمن النبوة والنزول فما تلاه، إذ كل ما يبدعه الإنسان

---

(1) الأولى ورد ذكرها نصا في القرآن أساسا. والثانية يقدرها الاجتهاد الإنساني بالنظر إلى النفَس القرآني الكلي أو الجزئي.

(2) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 194. النخب العربية وعطالة الإبداع من منظور الفلسفة القرآنية، ص. 238.

في علاقته به نظراً وعملاً، قائم على ناظم التّدرج شيئاً فشيئاً إلى ما لا نهاية، وإن كان إبداعاً حراً من جنس الإبداع الرياضي[1]. وبالتبع، فالظن بما يعلم في أي زمن اجتهادي، كونه هو عين الحق المطابق الذي لا حق بعده، كما يتوهم أصحاب مسلك تفسير "الإعجاز العلمي"[2]، أو غيرهم من عموم المقلدة، موقع في "الوهم الأكبر"، القائم على حصر الوجود النصي القرآني في الإدراك الاجتهادي، المفضي إلى التقليد والاجترار أو الاغتراب الممقوت.

ب. إن ما يعلم من دلالات نص القرآن، يعد من المنظور اليعربي إمكاناً واحداً من بين جملة إمكانات أخرى عديدة، لا وجوب فيه ابتداء؛ بالنظر إلى امتناع مطابقة سعي الاجتهاد الإنساني النسبي لما يتضمنه النص القرآني المطلق. إذ في كل أزمنة التأويل التالية، يظهر ما لم يكن ظهوره في حسبان أهل الزمن التأويلي السابق، بالنظر لما يتضمن نص القرآن من الغيب المطلق اللامحدود، مثله مثل العالم الطبيعي سواء سواء[3]. أو أن النص القرآني من باب نسبة أحوال الإنسان إلى ما يقوله الإنسان عن نفسه، حسب تشبيه أبي يعرب المرزوقي[4].

ج. إن محدد التعالي إذا كان يجاور ويجاوز في الوقت نفسه دلالات عبارات النص القرآني؛ بوصف التعالي رمزاً ذاتيا له، فإن ما يحتويه هو عين نطقه النصي السياقي أو التعبيري المحيط بمحمولاته. إذ وإن كان نص القرآن

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 194- 13. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 238. تحديات وفرص، ص. 224.

(2) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 16.

(3) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 231- 239.

(4) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 17.

يتجاوز الخصوصية اللسانية القومية إلى الكونية اللسانية الإنسانية، فإنه بوصفه أفقاً مبيناً مطلقاً، قد حدد شروط الإبانة عن المعنى أو الدلالة ذاتياً[1].

يقترح أبو يعرب المرزوقي لتأسيس هذا المنهج في التعامل مع نصوص القرآن على مستوى التفسير والقراءة، معالم منهجية عديدة أهمها:

أ. إن نص القرآن إذا كان وحياً إلهياً يحتوي أفقاً مبيناً متعالياً، يتجاوز مطلق التعيّنات التاريخية إلى ما بعدها على مستوى النظر والعمل[2]، فلا بد من تأسيس نظرية تبيّن ذلك موضوعياً وعملياً؛ ليحقق نص القرآن شهوده الحي الفاعل المطلق في عموم السياقات الإنسانية وليس الإسلامية فحسب[3].

ب. إن نص القرآن إذا كان كما ينص أبو يعرب المرزوقي مفتوح بلا حد على مستوى الدلالة، ليكون بالتبع متعاليا، وتتوالى الفهوم الإنسانية للنفاذ إلى طبقات ونسَب أسراره ودلالاته اللامتناهية. فلا سبيل لذلك إلا بتأسيس منهج يحرّر محمولات نص القرآن من آفتين: الأولى: تحريره من الأخطاء التاريخية؛ سواء تعلقت بما هو منهجي أو ما هو معرفي وما أكثرها. الثانية: تحريره من التعيّنات التاريخية، التي صارت بفعل الزمن مقدسة أكثر من المقدس نفسه، أو قل، صارت بديلا عنه[4].

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 206- 221. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167.

(2) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 20.

(3) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 194. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 157- 159.

(4) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 197 – 229. تحديات وفرص، ص. 5- 8.

ينتقد أبو يعرب المرزوقي ويرفض مطلق صور الحصر في عموم أزمنة التأويل والتكييف، بدليل أن نص رسالة الإسلام موجهة إلى العالمين جميعاً، ومن ثم فهي رسالة متعالية على كل تعيّن تاريخي مطلقاً. تحديات وفرص، ص. 5. 6. وهذا منهج الكثير من أهل القراءات الجديدة

ج. إن نص القرآن إذا كان على مستوى ما يحمل محددا بالمواصفات السالفة الـذكر، فإن أمر تحقيق ذلك متوقف على تأسـيس مـنهج متوافـق مـع تلـك الخصيصـة، التي له بالاعتبار الإلهي الأصـلي الأول المنـزل بـه، والتـي تجعلـه دومـاً فـوق مـا يبدعه الإنسان، وكذا فوق مطلق التعيّنات التاريخية مهما كانت قيمتها الرمزية، ولو كانت متحققة زمن النزول والنبوة، أو أزمة السلف خير القرون[1].

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه اجتهاد المتن اليعربي، هو جعل نص القرآن يفسر فلسفياً أو غيره في مطلق أزمنة التأويل والتكليف الإنسـاني، ليتحقـق بـالتبع، التحـرر مـن مطلق صور الارتهان، أو قل، التقديس التاريخاني، فضـلا عـن جعـل القـرآن شـاهداً مـؤثراً بالفعل في مطلق مجالات حركة وسعي الإنسان في الوجود؛ سواء تعلق الأمر بما هو نظري أو عملي.

2. نص ذو خصيصة دلالية تعددية لا نهائية

يعد نص القرآن من منظـور أبي يعـرب المرزوقـي عـلى مسـتوى مـا يحمـل مـن دلالات، نصا من جـنس المَعـين الـذي لا ينضَـب في مختلـف أزمنـة التأويـل والاجتهـاد الإنساني، منذ أن اكتمل تنجيمه نزولا على رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم، إلى آخر

للقرآن كعدنان الرفاعي ومحمد شحرور وغيرهما، في مقابل أهل الحصر التاريخي؛ سواء كانوا من أهل أصناف مقلدة المتقدمين-الأصلانيين، أو المتأخرين-العلمانيين.

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 13. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 20. تحـديات وفـرص، ص. 8.

اجتهادات زمن السلف=القرون الثلاثـة الأولى، اعتـبرت في نظـر مقلـدة المتقـدمين مـن جـنس مـا هـو متعالي، بالنظر إلى عدة اعتبارات مرضية عندهم. وللخروج من أزمة تقليد، أو قـل، تقـديس أحـد أشكال التعيّنات التاريخية، أعاد أبو يعرب المرزوقي تحديـد دلالـة مفهـوم "السـلف" وعمـوم مـا تعلق به من مفاهيم منذ القول به، كما سنفصل القول فيه لاحقاً.

الزمن الدنيوي، أو قل، هو من جنس، حسب التشبيه المفضل لأبي يعرب المرزوقي، العالم الطبيعي-الكون سواء بسواء[1]. والتعدد الدلالي اللانهائي إن كان من خصائص القرآن، فهو يؤسس أيضاً لمنظور منهجي لتفسير نصوص القرآن فلسفياً أو مختلف أضرب التفسير الأخرى كما سبق القول في سالف الدراسة. ونجمل في هذا السياق، ما يتعلق بهذه الخصيصة من باب إكمال تعريف ماهية مفهوم القرآن.

يؤسس أبو يعرب المرزوقي هذه الخصيصة، أو قل، هذا المنهج، بناء على عدة محددات منهجية ومعرفية مسلمة لديه، نذكر منها ما يأتي:

أ. إن نص القرآن إذا كان كونياً عالمياً وإنسانياً، بالنظر إلى محل تلقي الخطاب التكليفي على مستوى الدعوة والعلاج[2]، فإن ما يتوافق مع ذلك رأساً، منهج التفسير فلسفيا كان أو غيره، القائم على كون نصوص القرآن تتضمن تعدداً، أو قل، تكوثراً دلالياً لا نهائياً، وإلا كان من جنس النصوص القومية التاريخانية المستنفذة دلالياً، بالنظر إلى تجاوز الزمن لها، وإن كانت في الأصل منزلة أول الأمر، ذلك أن القرآن يتعلق بمطلق ما استجد في عموم مجالات حياة المخاطبين تكليفاً، بتناولها تفصيلاً أو إجمالاً، وهذه الخصيصة بهذا الاعتبار لم تثبت لسواه.

ب. إن نص القرآن إذا كان مجرداً مطلقاً مفارقاً متعالياً متجاوزاً ولو لزمن النبوة والنزول أو لمتلقيه الأول عليه الصلاة والسلام؛ بالنظر إلى ما يحمله نصياً وسياقياً[3]، فإن ما يتناسب مع ذلك هو التعدد الدلالي اللانهائي لنصوص

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 231- 239.
(2) النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 9.
(3) الجلي في التفسير، ج.2، ص. 26. ج.3، ص. 99- 100. الجلي في التفسير، ج.3، ص. 107.

القرآن، إذ كل أهل زمن تأويلي وتكليفي، إلا ويجدون فيه ما يؤسسون عليه قانون منهج حياة وجودهم، إلا أن كل ذلك لا يتحقق على وفق منهج الربط الجدلي المتحيز أو المحايث، وإلا انتفت عنه خصيصة التعالي الثابتة له اعتباراً، أو بالنظر إلى النَّفَس العام أو المقصد الكلي[1].

ج. إن نص القرآن إذا كان هو أصل "الفطرة"؛ سواء بوصفه "الفاتح" أو "الخاتم"، فإن الذي يتلاحم مع ذلك حقيقة، هو اعتباره يحمل تعدداً دلالياً لا نهائياً، ليجد فيه كل إنسان ذو فطرة سليمة سوية، ما يؤيد نظره العقلي ويسدد حركته العملية، ويقيه مطلق أضرب التحريف، عقدياً كان أو سلوكياً أو وجودياً ونحو ذلك، بالنظر إلى أن ذلك ثابت له بالاعتبار الأصلي الأول، لا بالاعتبار الثاني اللاحق.

د. إن نص القرآن حسب تنصيص أبي يعرب المرزوقي، إذا كان من جنس العالم الطبيعي بوصفه معطى موضوعي[2]، فإن الذي يتناغم مع ذلك كله، هو كون نص القرآن يحمل تعدداً دلالياً لا نهائياً، بالنظر إلى كونهما معاً من باب الأفق المفتوح على مستوى البحث النظري والعملي، الذي تتوالى الفهوم والاجتهادات إلى النفاذ لأسرارهما وطبقاتهما الدلالية شيئاً فشيئاً تدريجياً، مع الأخذ بعين الاعتبار، عدم ادعاء الإحاطة المطلقة أو الوصول إلى المعنى النهائي الأخير الصحيح دون ما سواه، والحكم على ما عداه بوصفه من

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 229.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 14- 231- 238- 239.

الهرطقات أو ما شابه ذلك، وإلا أعيد تأسيس "السلطان الروحي المتعالي المعصوم"، الذي جاء القرآن من أجل محاربته وتجفيف منابع وجوده[1].

هـ. إن دلالات نصوص القرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي، ليست أبداً متناظرة مع المفردات أو التراكيب أو الاستعمالات اللغوية اللسانية المقالية أو غيرها[2]، إذ من شأن ذلك الحصر أو الحد الدلالي، بل هي من نسج خاص أكثر ثراء وأوسع إمكاناً، بالنظر إلى كونها محمولة في "لسان اللسان"، أو قل، "اللسان الكوني الإنساني"، والذي يتناسب مع ذلك كله، هو القول بالتعدد الدلالي اللانهائي، الذي ليس بمكنة أي زمن تأويلي أبداً تجفيف منابعه، خصوصاً على مستوى التفسير والاستنباط، ولو توالت عمليات التفسير فلسفياً كان أو غيره أبد أزمنة التأويل.

و. إن نصوص القرآن حسب قول أبي يعرب المرزوقي، لا تتضمن "المعنى الأول" أو "المعنى المباشر" فقط، بل تتضمن أيضاً، وهذا هو الأساس من منظور أبي يعرب المرزوقي، "معنى المعنى" أو "المعنى غير المباشر"، الذي يوطأ لمعنى آخر تالي وهكذا إلى ما لا نهاية. و"معنى المعنى" أو معناه إلى ما لا نهاية، ليس باعتبار اجتهادات المؤولين فحسب، بل أيضاً باعتبار خصوصية طبيعة أسلوب النص القرآني[3]. والذي يتلاحم مع ذلك كله، هو القول بالتعدد الدلالي اللانهائي لنصوص القرآن، بالنظر إلى درجات أو

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 229. أشياء من النقد والترجمة، ص. 49. شروط نهضة العرب والمسلمين، ص. 137.

(2) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 195. تحديات وفرص، ص. 167.

(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 265- 266. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ص. 32-33.

مستويات سبر أغوار الدلالات المتصلة بنصوصه، فضلاً عن إبداع دلالات غير معهودة ولا مألوفة في سابق أزمنة التأويل.

وعليه؛ فإن ما أراد الخلوص إليه أبو يعرب المرزوقي، هو أن نص القرآن بحكم ما تفرَّد به من خصائص نصية سياقية أو اجتهادية تأويلية، يحمل لكل أزمنة التأويل والاجتهاد الإنساني المتوالية جديداً على مستوى الدلالة. وبالتبع، فلا وجود إطلاقاً لأي نص من نصوص القرآن الذي قد استنفذ دلاليا، خصوصاً على مستوى التفسير فلسفياً كان أو غيره.

3. نص ذو خصيصة دلالية ينتظمها ناظم الوحدة البنائية

إن من أول المقاصد التي يبتغي الناظر في وحي القرآن تحقيقها، تسطير دلالات ومعاني نصوصه؛ سواء كانت دلالات "نصية" أو "اجتهادية"، وفي سبيل تحقيق ذلك، نص أبو يعرب المرزوقي على مقومات منهج النظر الآتية:

أ. أن نص القرآن إذا كانت عباراته النصية، عبارة عن "ظاهرات"، مثل "ظاهرات الوجود الطبيعي"، فإنه يتعين بالتبع، طلب نظامها الناظم من وراء ما تتصف به من بعثرة الجزئيات والتمظهرات ظاهريا، بالتوسل بالمنهج الذي سماه ب"الفرض" و"الافتراض" أو "الاستنتاج"، وليس بمنهج "الوصف" و"الاستقراء"، للتوصل إلى تحقيق ذلك[1]. وقد تم تفصيل القول في هذا المنهج اليعربي في سالف الدراسة.

ب. إن نص القرآن يعد من منظور أبي يعرب المرزوقي، عبارة عن معاني "كلية نسقية"، يتم استنباطها من خلال التوسل بمساعدة ما سماه ب"وظيفة العينات

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 21.

والأمثلة"، ومـن أهمهـا: مرويـات أسـباب-مناسـبات نـزول آيـات القـرآن، وسـنة الرسول عليه الصلاة والسلام[1].

ج. إن نص القرآن إذا كـان عبـارة عـن مجموعـة نصـوص، وإن ظهـرت للنـاظر أنهـا مفصولة بعضها عن بعض، فإنهـا في حقيقـة النظـر، نسـقية متلاحمـة متكاملـة، بالنظر إلى ما سماه ب"دلالة الجزئي على الكلي"، وهي "دلالة العينة على ما هـي عينه منه"، كشأن مرويات أسباب النزول-وكنا قد فصـلنا القـول في هـذا التصـور اليعربي، أثناء تناول منظـور أبي يعـرب المرزوقـي لمرويـات أسـباب النـزول-. فـلا يكون بالتبع فهمنا ممكنا ما لم يتقدم عليها-دلالة العينـة- الكـلي-القـرآن كلـه-، الذي هي مجرد عينة منه، وهو ما يعني أن "علم القرآن" ككل، هو "الذي يحدد الوصل بين العينة وما هي عينه منه"، وذلك حسب قول أبي يعرب المرزوقي، مـا يجعل "القرآن قابلا للفهم من أي إنسـان"، فيتحـرر نـص القـرآن مـن خصوصـية اللسان العربي[2].

وعليه؛ فإن نصوص القرآن وإن بدت متبعثرة للناظر من أولي "بادئ الرأي"، كالظاهرات الطبيعية، أو ظهرت نصوصه مفصول بعضـها عـن بعـض للنـاظر مـن أولي مسلك "التجزيئ الذري"، فإن حقيقـة الأمـر تنـتظم في أن دلالـة الجـزئي مـن نصوصه، تنتظمها دلالة الكلي، ودلالة كلي النصوص، معيـار لمعـايرة دلالـة الجـزئي

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 82.

(2) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 160. يقول أبو يعرب المرزوقـي في سـياق تحديـد العلاقـة بـين الكـل بالجزء، وعلاقة الكلي بالجزئي؛ سواء تعلق ذلك بنص القرآن خصوصا، أو بالشأن المعـرفي والعلمـي عموما: "فعلاقة الجزء بالكل، هي علاقة تبعيض، يكون فيها الجزء بعضا من الكل، دون أن يكـون عينا منه. أما علاقة الجزئي بالكلي، فمردها إلى كون الجزئي عينـا مـن الكـلي دون أن يكـون بعضـا منه". الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 164.

من نصوصه. وهكذا تتناسق في ما بينها من باب أنها وحدة تامة كاملة متناسقة، لا فراغ ولا نقص ولا اختلاف ولا تناقض ولا زائد فيها ألبتة[1].

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن دلالات نصوص القرآن، وإن كانت حسب ما حدد أبو يعرب المرزوقي وأكثر، إلا أن تعدد دلالاتها اللامتناهية، يمكن حملها على ما يسمى ب"تعدد الرُّتب" أو "النّسَب" الدلالية، ضمن الناظم الدلالي الكلي، وليس باستقلال كل نص على حدة، وإلا انهارت وتعطلت مقومات الفهم والإفهام والتكليف والفهم الصحيح من سواه، كما تم تفصيل القول في ذلك، في الملاحظات السالفة.

كتابة نص القرآن الحكيم بين: إمكانية تعدّد القراءات وفرضية التّحريف النصي-اللغوي زيادة ونقصاناً

يعد موضوع "قراءات القرآن" من أهم ما اهتم به المسلمون من كل وجوهه الممكنة، بدءاً من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد الصحابة والتابعين، مروراً بعهد التدوين والترسيم وإلى اليوم[2]. وقد ضبط الموضوع بكل الآليات العلمية والفنية

---

(1) تعزيزا للنظر التأصيلي اليعربي، نصّ كثير من المعاصرين على بعض مفرداته، يقول حسن جابر:"يقصد بالمنهج البنيوي أو البناء الكلي، أن القرآن وحدة معرفية وتشريعية مترابطة ومنسقة، يشد بعضها بعضا، وفق بناء مكتمل ومتناغم، لا يعتريه تهافت، ولا يعرض عليه تصدع. وينطلق هذا المنهج من مسلمة أساسية مفادها: أن هذا الكتاب واحد وقد صدر بكليته عن واحد. فهو كلٌّ مترابط يفسر بعضه بعضا، ويخدم الجزء الكل، والكل الجزء في وحدة متناسقة، لا تعرف التعارض ولا التباين". المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير، القاهرة. مصر، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط. 1، 2007، ص. 31. انظر: أفلا يتدبورن القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، طه جابر العلواني، القاهرة. مصر، دار السلام، ط. 1. 2010، ص. 130 وما يليها.

(2) إن الناظر في ما كتب في موضوع القراءات في تاريخ الفكر الإسلامي، يطرح سؤالين هامين عامين؛ الأول: هل في حال تلقي الرسول عليه الصلاة والسلام آيات القرآن عن طريق جبريل

المعتبرة والممكنة؛ بحيث تم جمع شتات وفصول كل ما يتعلق بكيفيات "قراءات آيات القرآن" في مصنفات عامة وخاصة[1]. وقد أخذ الموضوع اليوم على مستوى الدراسة وإعادة النظر منهجياً ومعرفياً اهتماماً خاصاً، وكأنه موضوع بكر لم يطأه قلم قط، خصوصاً من قبل الكثير من أهل الدراسات الاستشراقية والحداثية الغربية، ومن اقتفوا آثارهم من المفكرين العرب والمسلمين، وقد أفضى بهم النظر أخيراً إلى التشكيك في صحة "وحي القرآن"[2]. ولا يهمنا في هذا السياق بيان أصل منشإ القول ومختلف فروعه ومقاصده الكلية والجزئية، بل الاجتهاد يتعلق أساساً بعرض بيان منظور أبي يعرب المرزوقي لموضوع "قراءات آيات القرآن"، وعلاقاته بفرضية التحريف النصي-اللغوي لنص وحي القرآن.

بدأ أبو يعرب المرزوقي أول الأمر بتفنيد التصور الاستشراقي المتعلق بالموضوع ومن تبنّاه من الحداثيين العرب والمسلمين صراحة أو ضمنياً، ليتخذ من لدنهم وسيلة موضوعية لقضاء مآرب عدة، أهمها: التشكيك في صحة وسلامة وحي القرآن، واعتباره نصاً محرّفاً زيادة أو نقصاناً أو هما معاً، نظير الكتب المنزلة السابقة، وخصوصاً العهد القديم-التوراة والعهد الجديد-الإنجيل[3]، وقد اعتمد في سبيل دحض ذلك تصورات عدة، نذكر منها ما يأتي:

عليه السلام، تلقاها بتلك القراءات المتعددة. الثاني: هل تلاوة الرسول عليه السلام آيات القرآن أمام الناس وتثبيتها كتابة كان يتم بتعدد القراءات، كما هو متداول في مصنفات القراءات والتفاسير وغيرهما. تتم الإجابة عنهما في ملاحظة تكميلية آتية.

(1) نذكر بعضا منها في ملاحظة تكميلية آتية.

(2) من أهم الكتابات الاستشراقية تجد: جولد تسهير وتيودور نولدكه وغيرهما. أو من تبنى حصيلة اجتهادهم، كمحمد أركون وهشام جعيط وغيرها.

(3) ثبت تحريف التوراة والإنجيل نصا واجتهاداً، فمن النصوص القرآنية تأمل ما يأتي: [البقرة. 74. 78]. [آل عمران. 77]. [الأنعام. 92]. [النساء. 45]. [المائدة. 14. 43]. ومن الاجتهاد،

أ. إن كل ما يذكره أهل الاستشراق ومـن اقتفـى آثـارهم مـن الاختلافـات المتعلقـة بآيات القرآن؛ سواء على مستوى الحركـات الإعرابيـة أو الحـروف ونحـو ذلـك، لم ينكرها المسـلمون منـذ نشـوئها أول الأمـر، بـل هـم قـد اسـتقوها مـن نصـوص مصنفات التراث، إلا أنهم وظّفوها في سياقات مقاصد أخرى[1].

ب. إن كـل مـن التـزم بـالمنهج العلمـي القـويم مـن أهـل الإنصـاف والموضـوعية والتحقيق، تبيّن له أن تلك الاختلافات النصـية، أو قـل، اللغويـة، لا تمـس جـوهر نص القرآن، ولن تغيّر المعنى الكلي له، حتى مع فرض صـحة نقـل وجودهـا؛ لأن الأساس منه محفوظ. فضلا عن أنها تعد دليل الأمانة العلمية التي التزم بها أهل النص التراثي على مستوى النقل والرواية[2].

ج. إن كل ما يزعمه هؤلاء وأولئك من كـون "قـراءات آيـات القـرآن"، تـفضي إلى القول بتحريف نص القرآن زيادة ونقصاناً، ليس بثابت قطعاً. إذ كل ما يقال من وجود فروقات بين المصاحف، يعـد مجـرد شـهادات لا يوجـد مـا يثبتهـا، علاوة على أن الحسم فيها بات مستحيلا لعدم وجود الدليل المادي القـاطع. أما بناء قاطع القول وفصل الخطاب على مجرد التأويل الظنـي، فهـو مسـلك

انظر اجتهاد سبينوزا في: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص. 257. فضلا عـن تحقيقـات الكثـير مـن العلماء والمفكرين قديماً وحديثاً.

(1) الجـلي في التفسـير، ج.3، ص. 165. وأهـم مقاصـدهم في ذلـك، اعتبـار نـص القـرآن محرفـاً، سـواء بالزيادة أو بالنقصان أو هما معا. انظر ما يقول به محمد أركون ومحمد عابد الجابري وغـيرهما، كما فصلنا قولهما في الدراسة الأولى والثانية من مشروع البحث. بحيث إنك تجـد أن أهـل الفكـر الإسلامي المعاصر، يتبنون تلك الفكرة وكأنها مما هو مسلم به، مـع العلـم أن البرهـان الصريـح لا يؤسسه إطلاقاً، بل يعتمدون على فرضيات لم تستو قائمة تأصيلاً.

(2) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 165.

التلفيـق وتسـويغ القبليـات، الـذي تأبـاه مقتضـيات القـانون العلمـي الصـحيح الصريح[1].

د. إن مجمل الفروقات التي يتمسك بها هؤلاء وأولئك للطعن في سلامة وصحة نص وحي القرآن، تعد في حقيقة الأمر مجـرد فروقـات ترجـع إلى زمـن بـدايات تعـثر وجود الكتابة على مستوى الضبط النصي، فضـلا عـن تعـدد اللـهجات العربيـة زمن النزول والتدوين، وقلة وسائل ضبط لغة النص مقارنة بما سيتوفر لاحقاً[2].

ثنّى بعد ذلك أبو يعرب المرزوقي ببيان جملة أدلة، تنـزه نـص وحـي القـرآن عـن التحريف اللغوي زيادة ونقصاناً، وهي في الوقت نفسه ردّاً عـلى كـل المشـككين في صـحة "وحي نص القرآن"؛ سـواء كـانوا مـن أهـل الاسـتشراق الغـربي، أو كـانوا مـن أهـل الولـع بالتقليد من مقلدة المتأخرين، ونذكر أهمها:

أ. تنبيه نصوص القـرآن المتعـدد الصـور والسـياقات إلى مـا وقعـت فيـه الأمـم السابقة من تحريف كتبها المنزلة، خصوصاً أهل الكتاب من اليهود والنصارى (التوراة والإنجيل). والتنبيـه المبـاشر أو الـنصي في مقـام الأمـر الواجـب غـير المبـاشر أو غـير الـنصي. مـا دام أن القـرآن كـما يؤكـد أبـو يعـرب المرزوقـي ، يأمر وينهى حتى عندما يقـصّ أو يخـبر[3]. لـذا لا يعقـل أن لا يـأمر مبلغـه

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 242.
(2) الجلي في اتفسير، ج.1، ص. 243. ج. 3، ص. 165.
(3) النخب العربية وعطالة الإبداع من منظور الفلسفة القرآنية، ص. 4.
تلك من أهم النواظم المنهجية والمعرفية التي يتعين الاجتهاد في سبيل إكمالها تطويراً. انظـر للتفصـيل أكثر الملاحظات الآتية.

الأول عليه الصلاة والسلام، بتقييده كتابة بعد نزوله مباشرة، امتثالاً للعبر ودرءاً للفرقة الدينية بين المؤمنين، وإلا فلا معنى لتنبيه نصوص القرآن[1].

ب. دعوة القرآن النصية الصريحة إلى تدوين مطلق المعاملات بين الناس مهما كانت، قلّ أو جلّ شأنها، من باب الحفظ والحفاظ[2]. لذا لا يعقل أن لا يأمر مبلغه الأول عليه الصلاة والسلام بكتابته، وهو جليل الشأن حفظاً وحفاظاً في مختلف ما توفر وقتئذ من وسائل الحفظ تثبيتاً وتعزيزاً لحفظ الصدور[3].

ج. نهي الرسول عليه الصلاة والسلام الثابت عن تدوين الحديث النبوي لا معنى له، أو لا يفهم منه إلا أن أمر كتابة آيات القرآن كان فعلاً مأذوناً به، أو على الأقل، مما جرى العمل به زمن النبوة والنزول[4]، إذ أمور التشريع تؤصل بناء على هذا النحو.

د. إن مفهوم "الكتاب" قد ورد في عدة سياقات نصية في آيات القرآن؛ سواء تعلقت بالقرآن أو بالكتب المنزلة قبله أو بغير ذلك[5]، وهي تتقاطع في دلالة كلية مفادها: إن مفهوم الكتاب ليس مجرد خطابات شفهية، بل نصوص مقيدة كتابة، وهذا أمر دال على أن نص القرآن لم يخرج عن ذلك النسق الجامع في تسميته "كتاباً"[6].

---

(1) الجلي في التفسير، ج. 1، ص. 254. 256.

(2) تأمل الآيات القرآنية الآتية: [البقرة. 281]. [النور. 33].

(3) كما ثبت في نصوص صحيح السنة النبوية. صحيح البخاري، حديث رقم. 4986. 4990.

(4) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 254- 256.

(5) تأمل النصوص القرآنية الآتية: [البقرة. 1]. [آل عمران. 2]. [البقرة. 43]. [المائدة. 46].

(6) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 254- 256. تأمل الآيات القرآنية الآتية: [البقرة.1 .150 .281. 282]. [آل عمران. 2]. [النساء. 139]. [المائدة. 17]. [الأنعام. 93]. [يونس. 1]. فضلا عن الآيات المتعلقة بـ"أهل الكتاب"، وهي الغالبة في الاطلاق النصي القرآني.

ه. إذا كان أبو بكر الصديق قد ذكّر عمر رضي اللـه عنهما بعد وفاة الرسـول عليـه الصلاة والسلام بآية سورة آل عمران، فهل يبقى عمر أو غيره مـن الصحابة بعـد ذلك، معتمداً على حفظ وضبط الصدر أو الـذاكرة وحـدهما، وقـد خانتـه وقـت الضرورة؟[1].

أخيراً وليس آخراً، خلص أبو يعرب المرزوقي بناء على ما تقدم، إلى جملة خلاصـات نذكر منها ما يأتي:

أ. النظر إلى "نص القـرآن=المصحف الشريـف" اليـوم تحديـداً؛ بوصـفه هـو "عـين الوحي المنزل" على الرسـول عليـه الصلاة والسـلام، إلى أن يظهـر العكـس يقينـاً وموضوعياً[2].

ب. النفي المطلق للقول بوهم تحريف نص القرآن زيادة أو نقصاناً أو هما معاً، مـن منطلق الإيمان أولا، وأن تستبعده استبعاداً كلياً من منطلق شروط العلم ثانياً[3].

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 254- 256. تهذيب سيرة ابـن هشـام، عبـد السـلام هـارون، ص، 299. 300.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 242.

لذلك، فإن مختلف مرويات الناسخ والمنسوخ -وما أكثرها-، لا تقوم على أي اعتبـار علمـي، وإلا فهـي من الأدلة الشاهدة على تحريف نص القرآن، إذ هي التي يؤسـس عليهـا الكثـير مـن أهـل بـادئ الرأي أو الفكر العجول غير المخمّر، القول بتحريف نص القرآن زيادة أو نقصاناً أو هما معاً.

(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 243.

إن الكثير مما يردده أهل القول بتحريـف نـص القـرآن، بغـض النظـر عـن منطلـق الإيمـان، فـإنهم لا يقدمون معطيات موثوقة من منطلق العلم، إذ لا تعدوا أن تكون مجرد فرضيات عائمة غائمة.

ج. إن موضوع "قـراءات ءايـات القـرآن" في السـياق الإسـلامي لـه معنـى خـاص، لا يطابق أو يقاس بغيره في سياقات دينية تاريخية أخرى[1].

وعليه؛ فإن ما أراد أن يصل إليه أبو يعرب المرزوقي، هو أن كل ما يتوسل به أهـل الاستشراق الغربي ومن قلدهم من مقلدة المتأخرين للطعن أو التشكيك في سلامة وصحة وحي نص القرآن، لا ينهض دليلاً قطعياً على ما ادعوه، بـل إن الأدلـة التـي بلغـت درجـة القطع المطلق دالة على نقيضه، إذ قد أسست أن الوحي المنزل على الرسول عليـه الصـلاة والسلام، لم يطرأ عليه أي تحريف؛ سواء بالزيادة أو بالنقصان إطلاقاً[2].

بناء على سالف الحديث يمكن القول: إن نص القرآن بالنظر إلى كونه وحيـا خاتمـا، اقتضى ذلك مجموعة من المقتضيات، أهمها كونه محفوظا بحفظ الـلـه تعالى، قبل حفـظ الخلق له. فضلا عن أن وحي القرآن، لا يتعين أن يقاس بغيره من وحي الكتـب السـماوية السابقة، ولا يرهن إطلاقا بما نشأ في ظلاله من روايات واجتهادات ونحوهما، لم تصدر عن المعصوم عليه الصلاة والسلام.

---

(1) من أهم ما امتاز به نص القرآن في السياق الديني عن نظيريه نص التـوراة والإنجيـل، هـو أن نـص القرآن قد تولى الـلـه تعالى حفظه بعنايته. [الحجر. 9]. أما نص التوراة والإنجيل، فقد عهد الـلــه تعالى إلى الرهبان والأحبار بحفظهما. [المائـدة- 46]. فضـلاً عـن أن تـدوين المصـحف في مختلـف مراحل التدوين، قد أحكم بمنهج علمي صارم بداية ونهاية، عكس ما عـداه؛ سـواء زمـن التـدوين الأصلي الأول في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، أو في أزمنة التـدوين التبعيـة، في عهـد أبي بكـر وعثمان بن عفان رضي الـلـه عـنهما. انظـر: صـحيح البخـاري، حـديث رقـم.4986. 4987. 4989. 4990.

(2) نكمل تأصيل النظر في هذه المسألة، أثناء الملاحظات الآتية.

ترتيب آيات نص القرآن الحكيم ومسألة تنجيم النزول

من أهم الإشكالات المنهجية التي يشتد الاختلاف حولها إلى درجة الخلاف في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، خصوصاً بين الأصلانيين والعلمانيين، تجد الإشكال المنهجي الآتي: هل لتنجيم نزول القرآن على الرسول عليه الصلاة والسلام طيلة ثلاث وعشرين سنة على القول المختار، أثر على نص القرآن؛ سواء على مستوى ترتيب آياته، أو على مستوى دلالات وأحكام نصوصه؟. فإذا كانت إجابة الأصلانيين قائمة على أن القرآن مستقل عن مطلق الأزمنة بما في ذلك زمن النبوة والنزول، استقلال المسك عن دم الغزال، فضلا عن أن لا علاقة لواقع ولا لأسباب النزول على النازل من القرآن، خصوصاً على مستوى التأثير الجدلي. لذلك كله، فإن منهج تفسير القرآن لا يختلف؛ سواء بمنظور "ترتيب المصحف" أو بمنظور "ترتيب النزول"[1]. فإن إجابة العلمانيين قائمة بأن لواقع زمن النبوة والنزول تأثير جدلي على النازل من القرآن؛ سواء كان نزوله لسبب أو بدون سبب. لذالك كله، فإن معرفة أسباب النزول معين في سبيل إعادة ترتيب آيات القرآن ترتيباً تاريخياً باعتبار توالي أزمنة النزول[2]. لذا فإننا في هذا السياق، لا يهمنا تتبع القول تشعباً وتوسعاً واستدلالاً

---

(1) التفسير التراثي على المستوى منهج التفسير، تقيّد بمرويات أسباب-مناسبات النزول، رغم أعطابها الظاهرة، باعتبارها مدخلا من مداخل التفسير الموضوعي المبرإ، وهي وإن كانت تاريخية، فإن آيات القرآن المتعلقة بها ليست كذلك، بالنظر إلى فحوى القاعدة الآتية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". لتفصيل القول في هذا المدخل وما يتعلق به، انظر دراستنا: لسان القرآن المبين.

(2) بداية فإن جملة المفكرين العرب من أهل الحداثة العربية على قسمين: قسم لا يقيم أي اعتبار لمرويات أسباب النزول، ويرفضها كلية بدعاوى مختلفة. وقسم يقيم لها اعتباراً فوق اعتبارها الأصلي، ويؤسس عليها أحكاما كلية بدعوى مختلفة. ويمثل القسم الأول كل من محمد شحرور. ويمثل القسم الثاني كل من محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، أبو يعرب المرزوقي، لكن بمناظير مختلفة، ومقاصد متعددة.

عند كلاَ أصحاب المنهجين، أو نقدهما تجاوزاً أو تكميلهما تطويراً، بل ما نحن معنيين به حصراً، هو بيان منظور أبي يعرب المرزوقي للإشكال المنهجي السالف الذكر، علماً أنه كثير النقد لكلا المنهجين وأصحابهما.

يتحدد منظور اجتهاد أبي يعرب المرزوقي للإشكال أعلاه، بناء على جملة محددات منهجية ومعرفية، نذكر من بينها ما يأتي:

أ. محددات تحذيرية بين يدي تحرير القول في المسألة

- إن عدم اعتبار ترتيب آيات نص القرآن كما هو عليه في المصحف الشريف والتقيد به على مستوى التفسير، من شأنه أن يفضي إلى الدخول في فرضيات لا تنتهي، بالنظر إلى كثرة الاجتهادات الظنية الاحتمالية، التي لا تقوم على أي أساس يقيني، مما يفضي إلى التشكيك في أصل نص وحي القرآن صحة وسلامة[1].

- إن تركيز القول على إعادة ترتيب آيات نص القرآن باعتبار توالي أزمنة النزول زمن النبوة والنزول، من شأنه أن يجعل من القرآن نصاً تجسيدياً تاريخانياً، شأنه شأن من سبقه من الكتب المنزلة، مما يفضي إلى ترسيخ روح التقليد لمعهود الصدر؛ سواء كان تقليد نظر، أو تقليد عمل، أو تقبيد غيرهما[2].

- إن الولع بإعادة ترتيب آيات نص القرآن من قبل دعاة "أرخنة" النص القرآني، بناء على مرويات أسباب النزول، أو تصورات عقلية ذاتية مجردة أو

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 163.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 168.

إن من أهم ما يشدد عليه أبو يعرب المرزوقي، أن نص القرآن لا يرهن بأي زمكان، ولو كان زمكان النزول والنبوة، ولا بأي أثر أو قول اجتهادي، ولو كان قول الرسول عليه الصلاة والسلام، وقول "السلف" بالمعنى المعهود.

غيرهما، من شأنه أن لا يتحقق من وراء ذلك أي ترتيب مهدي مرضي متفق عليه بين المسلمين، غير ما عليه ترتيب آيات القرآن في المصحف الشريف[1].

- إن ما يتخذه أهل مذهب تاريخانية النص القرآني من التناقض الذهني الوهمي بين مقتضى ختم الوحي ومقتضى تنجيم القرآن، لا أساس له من الصحة المعتبرة؛ بالنظر إلى أن من يملك "الاستراتيجية" الكلية كاملة، يمكن أن ينجّمها دون أن يخفى عنه ذلك، خصوصاً على مستوى علاقة الجزء بالكل، وعلاقة الجزئي بالكلي؛ ذلك أن ناظم التنجيم كلية معلل في نص القرآن بضرورة "التفريق"[2].

- إن تشديد القول على إعادة ترتيب آيات نص القرآن باعتبار توالي أزمنة النزول، موقع في آفة منهجية عصية الحل، وهي أن أغلب آيات القرآن أنزلت لغير سبب زمكاني اقتضاها أو استلزمها، حتى مع فرض صحة أغلب مرويات أسباب النزول.

- إن الدعوة إلى إعادة ترتيب آيات نص القرآن، من شأنه أن يجعل ما هو تاريخاني محايث-مرويات أسباب النزول، متحكم في ما هو متعالي مفارق-آيات القرآن؛ سواء على مستوى بنية نص القرآن التركيبية، أو على مستوى فقه دلالات لسان نص القرآن، وذلك مناقض لما يتفرد به نص القرآن من خصائص، كما تم تفصيل ذلك في سابق الدراسة.

ب. تأصيل منهج النظر الأسلم للمسألة

بناء على جملة الأعطاب المنهجية والمعرفية التي انبثقت عن أزمنة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي؛ سواء صدرت عن المتقدمين ومن ارتضى منهج نظرهم من مقلدة المتقدمين، أو صدرت عن من ارتضى منهج الحداثة من مقلدة المتأخرين، يؤكد

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 162.
(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 34- 35. تأمل قوله تعالى: [الإسراء. 105. 106].

أبو يعرب المرزوقي أن المسألة في حاجة إلى ضبط تأصيل منهج النظر، درءاً لأي تلاعب بخصوصية ماهية إنية نص القرآن. ومما يؤسس عليه منهج النظر الأمثل، نذكر ما يأتي:

- إن ترتيب آيات نص القرآن كما هو عليه في المصحف الشريف، قد خضع ترتيبه لما اقتضاه نسق القرآن ومقومات "استراتيجيته" الكلية؛ ذلك أن نزوله لم يكن خاضعاً في حقيقة الأمر لمقتضيات معهود أسباب النزول، بل كان خاضعاً لإرادة اللـه تعالى، فضلا عن محددات النص الخاتم، كونه أولا وأخيراً رسالة لهداية الإنسان تجريداً[1].

- إن ترتيب آيات نص القرآن كما هو عليه في المصحف الشريف، قد تم تحت رعاية الرسول عليه الصلاة والسلام[2]، وما دام أنه مخالف لما هو تاريخي-ترتيب النزول؛ فذلك أمر دال على أنه ذو غاية علمها عند اللـه تعالى، تعيّن الاجتهاد والجهاد في سبيل البحث عنها وكشفها[3].

- إن تأسيس منهج النظر وفق ترتيب الآيات في المصحف الشريف، ما دام أنه صادر عن ترتيب الوحي=الرسول عليه الصلاة والسلام، من شأنه أن يمهد الأرضية المعرفية التأسيسية المناسبة لتوالي إمكانات الإبداع من خلاله[4].

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 34- 35- 168.

لعل قول أبي يعرب المرزوقي هذا من باب تحرير محل النزاع، الذي كثرت حوله الاختلافات إلى درجة إلغاء الأصل.

(2) كما ثبت في صحيح نصوص السنة النبوية. صحيح البخاري، حديث رقم. 4990.

(3) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 168.

(4) باعتبار أن البحث وبذل الجهد في شاهد نص القرآن-ترتيب المصحف-، أولى بالنفع من البحث في غيب نص القرآن-ترتيب النزول-.

- إن أصل منهج النظر الأساس الذي جاء به أبو يعرب المرزوقي، يتجلى في أن القرآن شأنه شأن عالم الطبيعة أو ظاهرات العالم، كلاهما يتضمنان وجهاً من الغيب ووجهاً من الشهادة. لذلك، فإن منهج النظر يتعين أن يترك البحث في الوجه الغيبي من القرآن=(ترتيب النزول)، وتركيز البحث على الوجه الشاهد منه=(ترتيب المصحف)، إذ لا يمكن أن نتصور ترتيبه عقلياً، بناء على تصور ترتيب مداركنا أو مرويات معهود أسباب النزول أو غيرهما، وإلا كان ترتيب الوحي= ترتيب الرسول عليه الصلاة والسلام لا معنى له[1].

وعليه؛ فإن أبا يعرب المرزوقي أراد أن ينفذ من خلال سالف القول، إلى تقرير أن منهج التفسير السديد، تعين أن ينصب على ترتيب الوجه الشاهد من المصحف، وترك النظر في ترتيب الوجه الغائب منه، ما دام أن الأخير لا يتأسس على أسس صحيحة متفق عليها، إذ هي من باب الاجتهاد الظني المتعددة أضربه، وإلا دخلنا في فرضيات لا تنتهي كثرة، تذهب بأصل اعتبار يقين ترتيب المصحف الصادر عن الرسول عليه الصلاة والسلام من باب الوحي كأصله سواء بسواء[2].

بناء على سالف الحديث يمكن القول: إن اجتهاد أبي يعرب المرزوقي، يسعى للتعامل مع نص القرآن، وفق ما هو عليه في المصحف الشريف، دون الالتفات إلى غيره؛ بالنظر إلى ما تميز به ترتيب المصحف من دقة وعناية، عكس ترتيب النزول،

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 168- 169.

(2) إن الاجتهاد في إعادة ترتيب آيات القرآن، عكس ما هي عليه في ترتيب المصحف؛ سواء بالاستناد على مرويات أسباب النزول، شأن منهج محمد عابد الجابري، أو على غيرها بوصفها من الأمور الظنية، يفضي أساساً إلى التشكيك في يقين ترتيب الوحي. ومن المنطلقات المنهجية أن اليقين المحقق أولى في الاعتبار من مجرد الظن.

فهو وإن تحقق، لا يخلوا من كونه مجرد فرضية مـن جملـة فرضـيات اجتهاديـة عديـدة، وهذا يتنافى مع أصل نص وحي القرآن.

تنجيم نزول آيات القرآن ومعهود مرويات أسباب النزول

تناول الفكر الإسـلامي في تاريخـه منـذ الأزمنـة التأويليـة الأولى التنظـير للمسـألة، خصوصاً على مستوى منهج التفسير، فأضحى القـول بعـد ذلـك، يكـرر ويعـاد في الأزمنـة التالية، وكأن القول أحكم فيـه تفصـيلا دون حاجـة لمزيـد قـول. إلى أن ظهـرت "المدرسـة الإسلامية المعاصرة"[1]، التي اتخذت منهج إعادة والنظر والتأسـيس مسـلكاً مرضـياً، فكـان من أرائها الاجتهادية، إعادة رسم العلاقة بين نزول آيات القرآن ومرويات أسـباب النـزول، بإعمال ناظم "القطيعة" مع تأسيس منهج التفسـير الـتراثي. ونحـن في هـذا السـياق لسـنا ملزمين بتتبع القول في المسألة عند هؤلاء وأولئـك نقـداً وتقويمـاً أو تكمـيلاً وتطـويراً، بـل نجتهـد في سـبيل إجـمال عـرض منظـور اجتهـاد أبي يعـرب المرزوقـي للمسـألة. في سـابق الدراسة[2]، كنا قد فصلنا القول في جدوى مدخل مرويات أسباب النـزول لتفسـير نصـوص القرآن من منظور التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي، ونجمل في هذا السـياق القول في علاقة تنجيم نزول آيـات القـرآن بأسـباب النـزول، بـالنظر إلى مسـتوى تعـالي أو تاريخانية دلالات وأحكام آيات نص القرآن.

---

(1) إنها مدرسة ينتمي إليها جمع من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر على مستوى الاهتمامـات العامـة؛ سواء تعلق الأمر بالنظر إلى النص الشرعي، أو إلى الـتراث الإسـلامي، أو إلى همـوم الـوطن العـربي والإسلامي، مع اختلاف مناهج النظر فيما بينهم.

(2) في دراسة سابقة بعنوان: لسان القرآن المبين، فصلنا القول في المداخل المنهجية التـي ارتضـاها أهـل التفسير التراثي.

بداية ينص أبو يعرب المرزوقي على مستوى المدخل، أن آيات القرآن مكتفية بذاتها ولا علاقة لها بالتبع بمعهود مرويات أسباب النزول أو بغيره، مثل العالم الطبيعي سواء بسواء[1]، إلا باعتبار أن مرويات أسباب النزول، يتوسل بها من باب التمثيل بالعينة للقانون الكلي التشريعي القرآني لا غير، لذلك فهي تفهم بالقرآن ولا يفهم القرآن بها، من باب أنها لا تستغرق أي نص من نصوص القرآن، فضلا عن أنه يحتويها ويتجاوزها إلى غيرها[2].

نهاية يشدد أبو يعرب المرزوقي على مستوى المخرج، أن نصوص القرآن بحكم خصائصها المتعالية- المفارقة لكل الأزمنة، تأويلية كانت أو تكليفية، بما في ذلك زمن النزول=الصدر الأول، فهي لا ترهن إطلاقاً بأي أمر سابق أو متزامن وبالأحرى اللاحق[3].

وعليه؛ فإن أبا يعرب المرزوقي أراد النفاذ إلى أن نصوص القرآن عموماً، والتي ارتبطت بها أسباب النزول، بحكم تنجيم النزول خصوصاً، مستقلة عن أي أمر مطلقاً قلّ أو جلّ شأنه، ما دام أنها مكتفية بذاتها على مستوى البنية والدلالة معاً من جنس العالم الطبيعي[4]، وإلا فقدت معياريتها المطلقة واستقلالها التام.

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 206- 221- 231- 239- 248- 249. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 157 – 159.

(2) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 82- 159.

(3) الجلي في التفسير، ج.2، ص. 26. ج. 3، ص. 149- 99- 100. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 20- 167. تحديات وفرص، ص. 5-8. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 238.

(4) كما تم تفصيل القول في ذلك في سالف الدراسة.

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن منظور اجتهاد أبي يعرب المرزوقي، لا يتجاوز في كليته، منظور الاجتهاد التراثي المتداول، باستثناء تفاصيل جزئية، قصد استقامة بناء النظر.

من أقسام موضوعات آيات نص القرآن الحكيم

تقسّم آيات نص القرآن باعتبار الزمن-أو باعتبار الموضوع- إلى أقسام عدة؛ سواء بمنظور أهل التأسيس التراثي، أو بمنظور أهل التجديد الحداثي. والتقسيم السائد عند هؤلاء وأولئك، هو أن آيات نص القرآن، تنقسم إلى "آيات مكية" و"آيات مدنية"، بتغليب زمكان وجود المتلقي الأول للوحي عليه الصلاة والسلام، على "النسق" أو "الاستراتيجية القرآنية" الكلية الناظمة(1). نجتهد في هذا السياق بيان تقسيم أبي يعرب المرزوقي لآيات نص القرآن، مع العلم أنه يرفض منهج النظر أو التقسيم "الموضوعي" لآيات نص القرآن(2)، فضلا عن رفضه لمنهج نظر التفسير التراثي والحداثي على حد سواء.

إن آيات نص القرآن في المتن اليعربي، تنقسم إلى نفس قسمي معهود منهج التفسير التراثي ومن ارتضاه مذهبا، وهما:

---

(1) أشار أبو يعرب المرزوقي إلى أن نص القرآن على مستوى التفسير الكلي خاضع فقط لـ"نسق" أو "استراتيجية القرآن التوحيدية". الجلي في التفسير، ج.1، ص. 34- 35- 112. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 139.

(2) يسمى أيضاً بمنهج "التوحيد" أو "الترتيل"، وهو منهج مرضي ومعمول به عند الكثير من أهل التفسير قديماً وحديثاً، إلا أن أبا يعرب المرزوقي يرفضه على مستوى منهج النظر. الجلي في التفسير، ج.1، ص. 237. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 199- 204.

القسم الأول: آيات القرآن المكي

يتميز "القرآن المكي" في مقابل "القرآن المدني" بعدة خصائص محدّدة، أو قل، معرّفة، نذكر من بينها ما يأتي:

أ. إن "القرآن المكي" يعكس الجانب العقدي النظري الميتافيزيقي الخالص من الإسلام النصي-القرآن؛ بحيث إنه يحدد الأسس الماوراء تاريخية للوجود الإنساني عامة[1].

ب. إن "القرآن المكي" بوصفه نصا نظرياً، فهو إصلاح للعقائد عامة، وعنه ينتج تحرير فلسفة النظر القرآنية الإصلاحية للتاريخ[2].

ج. إن "القرآن المكي" يعد من منظور أبي يعرب المرزوقي، عبارة عن نصوص تأسيسية للحكم والأخلاق، في مجالات التنافس والصراع الممكن بين البشر عامة[3].

د. إن "القرآن المكي" بوصفه يعكس الجانب الميتاتاريخي الخالص من الإسلام النصي-القرآن، فهو يمثل "الدين الكلي"[4].

القسم الثاني: آيات القرآن المدني

يتفرد "القرآن المدني" أيضاً في مقابل "القرآن المكي" بجملة خصائص محددة، أو قل، معرّفة، نذكر منها ما يلي:

---

(1) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 62.

(2) الجلي في التفسير، ج.2، ص. 23.

(3) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 85- 86.

(4) بمعنى كونه يتناول المشترك الديني الكلي الثابت، الذي جاءت به الكتب المنزلة السابقة، خصوصاً ما تعلق بمسائل الإيمان والأخلاق ونحو ذلك، مع تنقية أصولها من التحريف الطارئ. تأمل النصوص القرآنية الآتية: [آل عمران. 63]. [النجم. 35-40].

أ. إن "القرآن المدني" يعكس الجانب الشرعي العملي الميتاتاريخي الخالص من الإسلام النصي؛ بحيث إنه يحدد الأسس التاريخية والعلاقات بالله والطبيعة والعالم[1].

ب. إن "القرآن المدني" بوصفه نصاً عملياً، فهو إصلاح للشرائع عامة، وعنه ينتج تحرير فلسفة العمل القرآنية الإصلاحية للتاريخ[2].

ج. إن "القرآن المدني" يعد عبارة عن نصوص تطبيقية للحكم والأخلاق في مجالات التنافس والصراع الممكن بين البشر عامة[3].

د. إن "القرآن المدني" بوصفه يعكس الجانب الميتاتاريخي من الإسلام النصي، فهو يمثل "الشريعة الخاصة بالمسلمين"[4].

بناء على ما تقدم ذكره، لاحظ أبو يعرب المرزوقي جملة ملاحظات منهجية ومعرفية، نذكر منها اثنتين:

الأولى: إن منهج النظر في "الثورة القرآنية"، قد تقدم على مستوى النزول على منهج العمل بنحو نصف المدة النبوية -زمن النزول[5].

الثانية: إن النسبة بين "القرآن المكي" و"القرآن المدني" ذات مستويين: الأول: علاقة عقيدة-شريعة، وفيها يتقدم التقويم الخلقي=الجهاد، على التقويم المعرفي=الاجتهاد. الثاني: علاقة شريعة-عقيدة، وفيها يصبح الاجتهاد نفسه جهاداً،

---

(1) فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 62.

(2) الجلي في التفسير، ج.2، ص. 23.

(3) الجلي في التفسير، ج.3، ص. 85- 86.

(4) بمعنى كونه يتناول الخاص أو الجديد بحكم التطور الثابت، الذ يتجلى في الوحي الذي جاء به الرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام، خصوصاً ما تعلق بمسائل العقيدة والتشريع ونحو ذلك. تأمل النصوص القرآنية الآتية: [الأعراف. 157]. [التوبة. 29. 35].

(5) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 253.

وفيها يتقدم التقويم النظري=الاجتهاد، على التقويم الخلقي=الجهاد؛ بمعنى أن الجهاد نفسه يصبح اجتهاداً[1].

وعليه؛ فإن ما أراد أن ينفذ إليه المتن اليعربي، هو أن لكلا قسمي نص القرآن طبيعة موضوعية غالبة، بحكم تدرّج أو توالي زمني النزول "المكي" و"المدني"، إلا أنهما بحكم خصائص نص القرآن، يعمّان الوجود الإنساني كلية، فيعالجان مطلق ما يحدث فيه بشكل لا مثيل له في الوجود بنوعيه الإمكاني والوجوبي.

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن ما أورده أبو يعرب المرزوقي فيما يتعلق بما يتحدد به قسمي القرآن، فهو كما تلاحظ، لم يخرج عن معهود علوم القرآن، باستثناء بعض التفاصيل الجزئية، من باب رسم معالم الخصوصية لاجتهاده ليس أكثر.

من المعالم العامة لأسلوب نص القرآن الحكيم

تمّ الاهتمام بأسلوب نص القرآن منذ النشأة الجنينية الأولى لتأسيس الفكر الإسلامي. واستوى منهج الاهتمام مع توالي تأسيس المذاهب والفرق، أو قل، المدارس، في تاريخ الاجتهاد الإسلامي، خصوصاً لما صنفت مواضيع القرآن وحددت مناهج النظر إليها؛ سواء في حقل العقيدة وعلم الكلام، أو في حقل الفقه وعلم أصول الشريعة، أو في اللغة العربية وعلومها، أو في حقل الفلسفة والتصوف وغير ذلك[2].

إلا أنه أمسى الأسلوب القرآني بعد رصده يكرر ويعاد من مرحلة لاحقة إلى أخرى

---

(1) الجلي في التفسير، ج.1، ص. 167.

(2) في كل حقل من تلك الحقول المعرفية، اجتهد أهل التراث في سبيل رصد معالم أسلوب آيات نص القرآن المتعلقة به، مع تفاوت في نسبة الاهتمام والبحث، بالنظر إلى طبيعة المستجدات والظروف المعرفية وقتئذ تحديداً. انظر مختلف قراءات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وكذا أبو يعرب المرزوقي، وإن بحدة أقل.

تالية، شرحاً ونظماً، أو اختصاراً ونثراً ونحو ذلك. ومع تجدد الدعوة إلى إعادة تأسيس منهج النظر في النص القرآني وما أنتج حوله منذ أزمنة التأويل الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي، اجتهد بعض الأعلام في تأسيس مناهج أخرى للنظر بغية رصد معالم إمكانية أخرى لأسلوب نص القرآن؛ سواء كانوا من الأصلانيين، أو قل، من مقلدة المتقدمين، أو كانوا من العلمانيين، أو قل، من مقلدة المتأخرين[1]. ونحن في هذا السياق البياني، لا يهمنا بسط ما أسس اجتهاداً منذ الأنظار الأولى، بل ما يهمنا حصراً، هو بيان المنظور الكلي لأسلوب نص القرآن، الذي اجتهد أبو يعرب المرزوقي في سبيل تأسيسه فلسفيّا.

نختار موضوع تناول نص القرآن لتيمة "الغيب"، خصوصاً ما تعلق بكلام الله تعالى عن ذاته العلية، لنرصد من خلاله الأسلوب القرآني الأمثل في بعده المجرد، الذي يرى أبو يعرب المرزوقي أنه لم يكتشف ويؤسس قانونه الكلي بعد، رغم كثرة كلام أهل الكلام والعقيدة، منذ الأنظار التأسيسية الأولى وإلى اليوم[2].

بداية يحدد المتن اليعربي التصور الكلي لأسلوب نص القرآن بمجموعه من المحددات، نقتصر منها على ذكر ما يأتي:

أ. إن ما به يضبط قانون أسلوب آيات نص القرآن، يتعين أن يكون مؤسساً بناء على كونية وخاتمية نص الوحي القرآني، القائمتين على نفي مطلق الأسرار

(1) اجتهد هؤلاء في سبيل رصد معالم جديدة لأسلوب آيات نص القرآن، بالتوسل بما توصل إليه الاجتهاد الغربي المعاصر، خصوصاً ما يتعلق باللسانيات والسميائيات والهرمينوطيقا ونحو ذلك، مما يتعلق بتحليل النص-اللغوي تحديداً.

(2) إذ مجمل ما أسسوه يعد من باب "التوثين"، أو "عين الشرك الخلقي" بتعبير أبي يعرب المرزوقي. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، ص. 201.

والألغاز ومجهول العلم[1]، الذي يفرض وجود واسطة أو سلطة روحية كنسية كهنوتية كانت أو غيرها[2].

ب. إن المعنى الذي به يتحدد قانون أسلوب آيات نص القرآن، يتعين أن يكون مفهوماً من قبل كل مؤمن، بعيداً كلياً عن مختلف الصيغ التعقيدية التوثينية لفرق علم الكلام في تاريخ الفكر الإسلامي، معترفاً بها كانت أو منبوذة[3].

ج. إن كونية وخاتمية نص القرآن تفرضان أن لا وجود إطلاقاً لتصور مطلق مطابق نهائي من بين جملة تصورات أخرى لآيات الموضوع التي يبديها أهل علم الكلام ومقلدتهم من المتأخرين، إذ القول بتحققه وجوداً وجوبياً، بقدر ما يهدر قاعدة أسلوبية قرآنية كلية مفادها: أن ما يفهم من آيات نص القرآن من معاني، ليست هي المقصودة أصلا من التعبير أو النص، بل المقصود هو جعل التعالي المطلق الذي هو عين الإيمان ذاته رمزاً لذاته؛ بمعنى أن يكون التعالي متجاوزاً للعبارات والنصوص دائماً بشرط (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) ، دون تعيين للغاية التي يصل إليها، وإلا كانت تلك الغاية الإمكانية بدورها

---

(1) تجد عند معظم المذاهب الإسلامية اعتقادا سائدا مفاده، أن القرآن يتضمن ما يسمى ب"الغيب المجهول"، الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، أو وارث سر النبوة، أو الإمام، أو الوصي، أو العلماء، أو الخاصة، أو خاصة الخاصة. وهذه إحدى الأفكار التي جاهد أبو يعرب المرزوقي في سبيل دحضها وإبطالها، من خلال أدلة متعددة ومتنوعة.

(2) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170.

(3) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170.

ما توصل إليه أهل علم الكلام صار معقداً أكثر من المعقد نفسه، بالنظر إلى عدة عوامل، أهمها: التأويلات المذهبية المتعددة، تعدد المذاهب والفرق الكلامية. مما جعل "علم العقيدة" بين جملة أعطاب، أدناها "التناقض الجلي"، وأعلاها "التوثين المحقق"، وما بينهما ما لا يعد كثرة، نحو التأويل أو التقويل التعسفي، وشتى أنواع الحروب، كلامية كانت أو دموية أو غيرهما.

تشبيهاً، ومن ثمة وثناً بديلاً عن اللـه تعالى وما يتصل به. بقدر ما يجسد أيضاً عين الوثنية التي حرر القرآن الوعي والأفق الإنساني منها، وهي متحققة عندما نطابق كليا بين التصور الاجتهادي الإمكاني الإنساني، وتعبير آيات نص القرآن المتعلقة باللـه تعالى تحديداً"[1].

د. إن كل تصور اجتهادي يحدد معنى آيات حديث القرآن عن اللـه تعالى، يتعين أن يكون محدداً بميزان أو بمعيار (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) ، درءاً لأي تصور قائم على "التّشبيه" أو "التّجسيد" أو "التّمثيل"، فضلا عن "التّنزيه"، الذي هو أقرب إلى "التّعطيل" والتّصنيم التّوثيني التّشبيهي، منه إلى مراعاة ما يليق بمقام اللـه تعالى[2].

ه. إن كل صيغ العقائد الكلامية القائمة في أغلبها على أساس أن ما تبديه هو المعنى المطلق المطابق النهائي الأخير الذي لا يجوز مخالفته، من باب "المنافسة المحاكاتية"[3]، التي اشتدت في ساحات الصراع المذهبي، فهي من منظور أبي يعرب المرزوقي بمثابة أوثان مذهبية، ألغت تحقيقاً أهم خصائص التّدين الصّادق الذي جاء به نص القرآن، وأهمها اثنتين: الأولى: الصلة المباشرة بالقرآن؛ بحيث إن صيغ العقائد المذهبية تصبح بمثابة النظارات التي يتعيّن وضعها للنظر في القرآن. فصارت النظارات بالتبع، بديلاً عن نص القرآن نظراً وعملاً. الثانية: الالتزام الشخصي المباشر بالأمر بالمعروف

---

(1) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167- 170.

(2) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 43- 16- 170. حرية الضمير والمعتقد قي القرآن والسنة، ص. 29- 31.

(3) أو المزايدة- المزاودة المحاكاتية. انظر للتفصيل: الإسلام الأخلاق والسياسة، محمد أركون، ص. 49.

والنهي عن المنكر؛ بحيث يكون المؤمن ذا تجربة روحية حقيقية، دون سلطة روحية وسيطة، فصارت بعد تثبيتها بديلاً عن التجربة الذاتية نظراً وعملاً[1].

بناء على تلك المحددات المنهجية والمعرفية الكلية السالفة الذكر، بيّن أبو يعرب المرزوقي أن جوهر قانون أسلوب آيات نص القرآن، المتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده تحديداً، قائم على قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) . [الشورى.11] [2]. وتتضمن الآية عدة أسس كافية لتقدير الحديث حق قدره عن ما يتعلق بالله تعالى. ونذكر في هذا السياق أهم ما ترمز إليه أو تؤسسه من قواعد أسلوبية كلية أو جزئية، ارتضاها أبو يعرب المرزوقي، ومنها:

أ. إن لغة آيات نص القرآن في القصّ والإخبار، تعتمد أو تستعمل أسلوب التشبيه المصحوب بنفي المماثلة. فأسلوب التشبيه، هو الطريقة الوحيدة للكلام عن الموضوع، إلا أن التنزيه بنفي المماثلة، يعد هو الشرط الضروري والكافي لئلا ننتقل من التشبيه إلى التمثيل. ونفس الأمر ينطبق لما يتحدث الله تعالى في القرآن عن ذاته العلية، بلغة تجسيدية محضة[3].

---

(1) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170.

(2) اتخذت آية الشورى في التراث الإسلامي محدداً منهجياً لاجتهادات ما يتعلق بالله تعالى. وكما تلاحظ هنا، فإن أبا يعرب المرزوقي وسّع قاعدتها التأصيلية أكثر مما كانت عليه. وكنا في الدراسة الثالثة من مشروع البحث، قد تناولنا الآية من مناظير أخرى، قصد التوسيع الطوعي لفعاليات دلالات آية الشورى، ما دامت أنها تشمل كل ما يتعلق بالله تعالى؛ سواء تعلق بذاته وأسمائه وصفاته، أو خلقه، أو قوله سبحانه وتعالى.

(3) حرية الضمير والمعتقد قي القرآن والسنة، ص. 29. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 43-160.

تأمل الآيات القرآنية الآتية: [طه. 39]. [هود. 37]. [الفتح. 10].

ب. إذا كان كل ما يتعلق بالذات الإلهية قائم على أسلوب نفي التشبيه والتمثيل، فإنه بالتبع، لا تماثل بين الصفات العقلية المقدرة التي يبديها الإنسان، وما وصف الله به ذاته سبحانه، مما يشترك مع ذلك في الاسم أو الصفة على مستوى الإطلاق، باستثناء المشاركة في الاسم أو الصفة. فلما ننسب إلى الله تعالى اسماً أو صفة، فنحن ننسبها مع الجزم المطلق بأنها مختلفة تماماً عن ما يتعلق بالإنسان[1]. ونفس الأمر ينطبق عن ما تخبر به آيات نص القرآن، لما هو واقع أو متحقق في عالم الآخرة والغيب، إذ ليس له مثيل في الدنيا إلا على مستوى الاشتراك الأسمى، رغم كونه جسمانياً في كل العبارات القرآنية[2].

ج. إن نص آية الشورى يؤسس لنفي التلازم بين التعبير اللغوي الذي يبدوا تشبيهياً أو تجسيمياً، وحرز تحرير الإنسان من الوقوع في شراك التمثيل أو التجسيم، ما دام أن ما اختاره الله تعالى من مفردات وتراكيب لأداء معاني معينة، هو الأنسب دون ما سواه؛ سواء في علاقتها بالموضوع الذي نحن بصدده أو بغيره[3].

د. إن الله تعالى في آيات نص القرآن المتعلقة بالموضوع، لا يصف ذاته في حقيقة الأمر، بل يصف ضروب إدراك تصور الإنسان لما يتعلق به سبحانه، ثم يشترط ما بفضله يتحرر الإنسان مما يترتب على تلك الضروب

---

(1) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 160- 167.

(2) حرية الضمير والمعتقد قي القرآن والسنة، ص. 31- 43. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167.

تأمل الآيات القرآنية الآتية: [البقرة. 24]. [الصافات. 45-47]. [الواقعة. 19-40].

(3) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 160- 167.

والتصورات الإدراكية المعرفية القاصرة من التمثيل ونحوه، ما دام أن إدراك الإنسان في غالب أمره محكوم بقانون التمثيل تقريباً لفهم المعاني العالية[1].

ه. إن نص آية الشورى هو من باب جواب الله تعالى على سؤال موسى عليه السلام لما طلب منه أن يراه، إذ أراه الله تعالى ما حدث للجبل بعد أن تجلى له[2]. فالله تعالى حسب المتن اليعربي لا يرينا صورة من ذاته في كلامه عليها، بل هو في الأصل والقصد الأول يرينا فعل تصوراتنا في ترقيها من التمثيل إلى التحرر منه ب"ليس كمثله شيء". فيكون التمثيل في منزلة الجبل، ويكون التحرر منه ب"ليس كمثله شيء"، في منزلة ذلك الجبل. لذلك، فإن الله تعالى لا يقيس ذاته بشيء أو على شيء، بل يصف صور إدراك الإنسان الذي لا يدرك إلا بالمقايسة. فالأمر إذاً ليس متعلقاً بتمثيل الله بوصف حقيقي، كما يحصل لملكة التصور عند الإنسان في سعيه المتعالي نحو الإدراك المتعالي على مطلق أضرب التمثيل[3].

و. إن الناظم الكلي لنص آية الشورى، يتجلى حقيقة في امتناع التصور المطابق الذي يجتهد الإنسان في تأسيسه، وذلك هو المقصود الأصلي منها. ولا يتحقق ذلك العلم للجميع إلا بإحداثه فعلاً، وبيان فشله الفعلي، ببيان عدم المطابقة في كل تصور تماماً، كما دكّ الجبل في قصة موسى عليه السلام[4]. ذلك أن مطلق الكمالات الإلهية التي يتصورها الإدراك الإنساني،

---

(1) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167.

(2) تأمل قوله تعالى. [الأعراف. 143].

(3) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167.

(4) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170- 167.

بقدر ما هي كمالات لا متناهية، هي أيضاً متعالية على مختلف أضرب الإدراك والتصور الاجتهادي الإنساني الإمكاني[1].

ز. إن نص آية الشورى، لا يتعلق حسب تنصيص أبي يعرب المرزوقي بالتمثيل أو التشبيه الحسي التجسيدي فحسب، بل يتعلق أيضاً بمطلق صور الإدراك العقلي التجريدي[2].

إن مجمل التصورات السالفة الذكر، هي التي تشكل جوهر ماهية إنية ما سماه أبو يعرب المرزوقي ب"التصور السلفي الحقيقي"[3].

وعليه؛ فإن ما أراد أن يخلص إليه أبو يعرب المرزوقي، هو أن أسلوب آيات نص القرآن المتعلقة بالموضوع، بقدر كونه ليس محصوراً في مطلق فهوم الاجتهادات التراثية أو غيرها، بقدر تعاليه على مطلق أضرب التصورات الإمكانية الإنسانية إلى آخر الزمن الدنيوي، بحكم كونه يتميز بناظم التعالي المطلق المجرد المفارق؛ سواء تعلق الأمر بموضوع آيات الأخبار والغيب أو بغيرها.

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن أبا يعرب المرزوقي قد اجتهد في سبيل تقديم معالم منهج، تتم به قراءة أو تفسير أسبوب نص القرآن، ما دام أنه أسلوب من ناظم دائرة القول الوحياني، ولا علاقة له إطلاقا بناظم دائرة القول الإنساني، وإلا أفضى ذلك إلى نفي الخصوصية.

---

(1) الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 167.

(2) حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة، ص. 45.

(3) الذي يكون فهمه بعيداً عن التشبيه أو الشرك، ودون الحاجة إلى متكلم يبيّن له التصور الصحيح لتلك العبارات من غيره، إذ لا وجود أصلا لتصور صحيح للمعاني، ما دام أن تلك العبارات ليست مقصودة لذاتها، بل لما ترمز إليه من معاني التعالي المتجاوز للعبارات، بشرط "ليس كمثله شيء"، ودون تعين للغاية التي تصل إليها، وإلا لكانت تشبيها وثنياً بديلا عن الله تعالى. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، ص. 170.

إن ما تقدم يشكل أهم المعالم الأساسية لمدخل التعريف بالقرآن الحكيم من منظور الاجتهاد التفسيري الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي ، وهو على العموم اجتهاد قائم كما سبقت الإشارة على ناظم "الإبداع المؤسس" منهجياً ومعرفياً؛ ذلك أن من أهم ما يسعى إلي تحقيقه في مختلف مجالات بحثه، التأسيس أو التمهيد لما يؤسسه، إلا أنه في المقابل، كشأن أي اجتهاد إنساني، بقدر ما أصاب وأجاد في أمور، أخطأ ولم يصب في أمور أخرى، باعتبار نظر صاحب الدراسة على الأقل. لذلك، فإن الاجتهاد في الأمور الأولى في حاجة إلى تتميم وتكميل وتطوير، والثانية في حاجة إلى نقد وتقويم وتصحيح، وهذا ما تتولاه الملاحظات الآتية بنوعيها.

ملاحظات نقدية وتكميلية

أولا: ملاحظات نقدية - تقويمية

1. تقسيم آيات نص القرآن باعتبار موضوع العقيدة والشريعة

ساد في تاريخ الفكر الإسلامي منذ أزمنته التأسيسية الأولى، أن القرآن منه ما هو مكي، ومنه ما هو مدني، باعتبار فاصل الهجرة النبوية. فكل ما نزل من القرآن قبل الهجرة، عُدَّ مكياً ولو لم ينزل بمكة. وكل ما نزل منه بعد الهجرة، عدّ مدنياً ولو لم ينزل بالمدينة. وتقسيم آيات القرآن وفق هذا المنظور، يغلب عليه اعتبار المكان والزمان للنزول، فضلاً عن تقسيمات عديدة أخرى[1]. ولو اعتبرنا التقسيم السالف الذكر محل اتفاق بين النّظار ولو كان تحكميّاً، فإن ما يترتب عن ذلك، تجده مخالفاً لنصوص القرآن؛ ذلك أن أهل القول به؛ سواء كانوا من أهل التراث، أو كانوا من مقلدتهم، بما فيهم أبو يعرب المرزوقي[2]، اعتبروا أن القرآن المكي، قد اهتم أو غلب

---

(1) انظر مختلف مصنفات علوم القرآن، كالإتقان للسيوطي والبرهان للزركشي ومناهل العرفان للزرقاني وغيرها.

(2) تم بسط تقسيم أبي يعرب المرزوقي لآيات نص القرآن في سابق الدراسة.

على اهتمامه موضوع العقيدة والإيمان بالمعنى المعهود[1]، في حين القرآن المدني، قد اهتم بموضوع الشريعة والأحكام بالمعنى المعهود أيضاً[2]. وهذا التقسيم الذي أخذه وسلم به أبو يعرب المرزوقي وبنى عليه اجتهاده التعريفي لنص وحي القرآن، فيه نظر، بالنظر إلى الاعتبارات الآتية:

أ. القرآن المكي بقدر ما هو عقيدة وإيمان، هو أيضاً شريعة وأحكام بالمعنى المعهود

إن الناظر في نص القرآن موضوعيّا، يجد أن كثيراً من آيات القرآن، وإن كانت مكية باعتبار زمن النزول، إلا أنها تعلق تأصيلها، أو قل، تنظيرها، لموضوع تشريع الأحكام العملية، وإن كان التشريع فيها جزئياً، فقد كان من باب التمهيد للتشريع الكلي[3]، ومما يدل على ذلك، نذكر ما يأتي:

---

(1) ينطبق ذلك على ما يسمى بأركان الإيمان الستة؛ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. صحيح البخاري، حديث رقم. 50. صحيح مسلم، حديث رقم. 1. في مقابل أركان الإسلام الخمسة: الشهادة، إقام الصلاة، إيتاء الزكاة، صوم رمضان والحج. صحيح البخاري، حديث رقم. 8. صحيح مسلم، حديث رقم. 10. 19. في هذا السياق أعاد محمد شحرور تعريف مفهوم "الإسلام" و"الإيمان"، بصورة جذرية، لا علاقة لها إطلاقا بمعهود وسائد التراث الإسلامي، مع إعادة قراءة النصوص القرآنية المتعلقة بهما. انظر دراستنا الثالثة من دراسات مشروع البحث.

(2) ينطبق ذلك على ما يسمى بالأحكام الشرعية الخمس؛ الواجب أو الفرض، المندوب أو المستحب، المباح، المكروه، الحرام. مع اختلاف في التسمية والتفرقة بين المذاهب الفقهية. في هذا السياق أعاد محمد شحرور تحديد دلالة مفهوم الحكم الشرعي "الحرام"، بصورة لا علاقة لها إطلاقا بمعهود الفقه وأصوله. انظر دراستنا الثالثة من دراسات مشروع البحث.

(3) تأسيسا لذلك، يقول الشاطبي: "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي. وكذلك المكي بعضه مع بعض. والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني، مبني في الغالب على المكي، كما أن

* **تشريع حكم وجوب إخراج الزكاة تم في القرآن المكي**؛ بحيث إن الزكاة كما معلوم، تعدّ من الأحكام العملية الشرعية، إلا أن التشريع التمهيدي الأساسي لها، تمّ في القرآن المكي، خصوصاً في آيات القصص القرآني، بصورة تبيّن جزاء من امتنع عن أداء حق السائل والمحروم[1]. يقول الله تعالى:(إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ...كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) . [القلم. 17-33].

* **تشريع حكم تحريم التعامل الربوي تم في القرآن المكي**؛ بحيث إن الربا بالمعنى المتداول، تعدّ من الأحكام العملية الشرعية، إلا أن تشريع حكمها التأسيسي تمهيداً، تحقق في القرآن المكي، بصورة تبين أن المال الزائد عن رأس المال في التعامل المالي الربوي، أو قل، القرض الربوي، لا يزيد، أو قل، يبطل في ميزان الله تعالى. يقول الله تعالى: (وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللهِ ...) . [الروم. 39].

* **تشريع حكم تحريم شرب المسكر تم في القرآن المكي**؛ بحيث إن شرب المسكر بالمعنى المعهود، يعدّ من الأحكام العملية الشرعية، إلا أن تشريع حكمها التأسيسي تمهيداً، تحقق في القرآن المكي، واستقر في القرآن المدني؛ بحيث ورد في القرآن المكي بصورة تبين المصادر أو المواد التي يتخذ منها الشراب المسكر، بعد

المتأخر من كل واحد منهما، مبني على متقدمه. دل على ذلك الاستقراء". الموافقات، ج.3، ص. 304. بهذا المسلك أساساً، يتم إحكام فصل القول في مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن، وغيره من الإشكالات المنهجية والمعرفية في التراث الإسلامي.

(1) يقول تعالى: (وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ) . [الذاريات. 19]. يقول سبحانه: (وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ {24/70} لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ {25/70}) . [المعارج. 24-25].

إدخال تحويل على المواد الأولى أو الأصلية. يقول تعالى:(وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) . [النحل. 67] (1).

ب. القرآن المدني بقدر ما هو شريعة وأحكام، هو أيضاً عقيدة وإيمان بالمعنى المعهود

إن تحقيق النظر في نص وحي القرآن، يجد أن جملة من آيات القرآن وإن كانت مدنية باعتبار زمن النزول، إلا أن تعلق تأصيلها، أو قل، تأسيسها، هو بموضوع العقيدة والإيمان، بغض النظر عن أي شكل من أشكال التعلق أو التناول، ومما يدل على ذلك، نذكر ما يأتي:

* **تشريع حكم وجوب توحيد الله تعالى تم في القرآن المدني**؛ بحيث إن توحيد الله تعالى بالمعنى المعهود، يشكل لب موضوع العقيدة والإيمان، إلا أن تشريع حكمه الكلي، قد استقر في القرآن المدني، وإن تم تأسيس القول فيه في القرآن المكي؛ بحيث قد ورد في القرآن المدني الحديث عنه من باب تعميم الاعتقاد به بين الناس،

---

(1) الأحكام الشرعية الثلاثة، استقر تشريع حكمها عبر وسيلة أو أداة التدرج شيئاً فشيئاً. تأمل مثلاً الآيات المتعلقة بتشريع حكم الخمر أو شرب المسكر: [النحل. 67]. [البقرة. 217]. [النساء. 43]. [المائدة. 92-93]. تأمل أيضاً الآيات المتعلقة بتحريم الربا: [الروم. 38]. [آل عمران. 130]. [البقرة. 274-278]. وهو ما نصت عليه أم المومنين عائشة رضي الله عنها في قولها:" "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا لقالو: لا ندع الزنا أبدا". صحيح البخاري، حديث رقم. 4993. وهذا المحدد المنهجي يحتم مراعاته لقراءة أو تفسير نصوص القرآن موضوعياً، بعيداً عن أي تجزيء ذري، يفصل النصوص بعضها عن بعض، دون جمع أو ترتيل نسقي.

وخصوصاً من أهل الكتاب[1]. يقول اللـه تعالى:(قُـلْ يَـا أَهْـلَ الْكِتَـابِ تَعَـالَوْاْ إِلَى كَلَمَـةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللـهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّـن دُونِ اللـهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ...) . [آل عمران. 64].

* **تشريع حكم نواقض الإيمان تـمّ في القـرآن المـدني**؛ بحيـث إن القـرآن المـكي وإن أحكم القول وفصله في الإيمان وأركانه بوجه من الوجوه، مع بيان أهـم مـا يناقضـه، فـإن القرآن المدني قد اهتم بذلك أيضاً، وكأن الموضوع بكر لم يطأه قول مسبق. يقـول تعـالى: (لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللـهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِـدٌ وَإِن لَّـمْ يَنتَهُـواْ عَـمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) . [المائدة.73] [2].

* **تشريع حكم أركان الإيمان الخمسة تم في القرآن المدني**؛ بحيث إن أركان الإيمـان الخمسة[3]، وإن تم الحديث عنها في القرآن المكي، إلا أن في القرآن المـدني قـد ورد تفصـيل القول فيها؛ سواء على مستوى العـد، أو بيـان مقتضـياتها أو نواقضـها النظريـة والعمليـة. يقول اللـه تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللـهِ وَرَسُـولِهِ وَالْكِتَـابِ الَّـذِي نَـزَّلَ عَـلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللـهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِـرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا). [النساء. 136].

---

(1) اهتم القرآن المدني كثيراً بموضوع الإيمان باللـه تعالى وتوحيده، بالنظر إلى عظيم التحريـف الـذي طرأ على عقيـدة الإيمـان باللــه تعـالى وتوحيـده عنـد أهـل الكتـاب في التـوراة والإنجيـل. تأمـل النصوص القرآنية الآتية: [المائدة. 19 .20]. [التوبة. 30. 31].

(2) تأمل سورتي آل عمران والمائدة.

(3) قد تم الحديث عن الركن السادس للإيمان، القدر، في نصوص السـنة النبويـة، كـما سـبق القـول في هـامش سـابق. أمـا مفهـوم "القـدر" في نصـوص القـرآن فيـدل في الغالـب عـلى القـدر بـالمعنى "الوجودي الكوني الخلقي". تأمل الآيات القرآنية الآتية: [فصـلت. 9]. [الطـلاق. 3]. [الفرقـان. 2]. فضلا عن إطلاقات نصية أخرى، ليس هذا مجال عدّها وحصرها.

بناءً على ما تقدم، نخلص إلى عدة خلاصات أساسية منهجية ومعرفية، نذكر من أهمها:

- إن الذي أسس للقول التراثي المحيّن على يد الكثير من المعاصرين من مقلدة المتقدمين؛ سواء تم بنظر تجديدي منهم أو باجترار ولقم[1]، هو إتباع المنهج الذري التجزيئي في فهم وتفسير نصوص القرآن، التي تعد وحدة كلية متكاملة المكونات من حيث الوظيفة وإفادة أو بناء المعنى، كالنفس الواحد سواء بسواء[2]. لذلك، أكدنا في سابق الدراسة وفي دراسات سابقة[3]، على ضرورة منهج التفسير الموضوعي أو التوحيدي- الترتيبي، الذي يقوم أساساً على النظر في نصوص القرآن بمنظور تكاملي شمولي، بغض النظر عن كل ما يتعلق بما هو خارجي عن نصوص القرآن.

- إن نصوص القرآن بوصفها وحدة كلية متكاملة[4]، قائمة على أساس الاستقلال التام عن كل ما نشأ في ظلالها، أو ما هو خارجي عنها، تحتم النظر فيها تفسيراً وقراءة على هذا الأساس؛ ذلك أنك تلاحظ أن النص من القرآن، وإن كان

---

(1) إن المقلد وإن زعم تحقيق التجديد، فتجديده منهجياً كان أو معرفياً، لا يتجاوز أن يكون تسويغاً للأخذ بالتقليد ليس أكثر.

(2) من أهم ما اهتم به أبو يعرب المرزوقي، هو إبرازه لناظم "وحدة القرآنية الكلية". وكنا قد أجمعنا أطراف قوله في سالف الدراسة. انظر: المقاصد الكلية للشرع ومناهج التفسير، حسن جابر، ص. 31 وما بعدها. وفي المقابل، قد بينت دراسات حديثة، أثَر المنهج الذري التجزيئي على الفهم السليم لنصوص القرآن. انظر: أفلا يدتبرون القرآن، طه جابر العلواني، ص. 130 وما يليها. معالم في المنهج القرآني، طه جابر العلواني، ص، 76 وما تلاها.

(3) انظر على سبيل المثال الدراسة الثالثة من دراسات مشروع البحث، وعموم دراساتنا القرآنية.

(4) في سابق الدراسة كنا قد فصلنا القول في هذا المفهوم من منظور أبي يعرب المرزوقي.

متعلقاً بموضوع العقيدة، فإنه يساق في سياق موضوع الشريعة[1]. وإن كان متعلقاً بموضوع الشريعة، فإنه يساق في سياق موضوع العقيدة[2]. وإن كان متعلقاً بموضوع القيم، فإنه يساق في سياق موضوع القصص. وإن كان متعلقاً بموضوع القصص، فإنه يساق في سياق موضوع القيم بالمعنى المعهود[3] وهكذا، للدلالة على ناظم الوصل لا الفصل، والتكامل لا التجزيء.

- من باب مراعاة ناظم "الوصل" أو "الوحدة المتكاملة العضوية" بين نصوص القرآن، فإن ما شرع بالمعنى الواسع لمفهوم التشريع أمراً ونهياً[4]، قد شرع ابتداءً في أول ما نزل من القرآن؛ سواء كان النزول كلياً، أو كان متعلقاً بموضوع محدد، وما تبع ذلك نزولاً على المستوى الكلي أو الموضوعي، فما هو إلا وجه من أوجه البيان والتبيين، تفصيلاً أو توضيحاً أو تخصصاً أو تقييداً ونحو ذلك.

وعليه؛ فإن منهج فصل نصوص القرآن بعضها عن بعض، سواء باعتبار الزمن، أو باعتبار الموضوع، من شأنه أن يحوّل نصوص القرآن إلى جزر مفصول بعضها عن بعض، مما يفضي إلى آفات شتى، كالتناقض والاضطراب ونحو ذلك. لذلك يتعيّن النظر إلى نصوص القرآن كلية من منظور كلي، دون مراعاة أي اعتبار آخر، سوى اعتبار السياق بوصفه توقيفيّاً، والنسق بوصفه تكاملياً.

---

(1) تفكر في النصوص القرآنية الآتية: [آل عمران. 78- 103]. [المائدة. 74- 93].

(2) تفكر في النصوص القرآنية الآتية: [البقرة. 41- 74]. [آل عمران. 93- 101].

(3) تفكر في النصوص القرآنية الآتية: [آل عمران. 35- 50]. [الكهف. 10- 16].

(4) تشريع القرآن ليس مقصوراً على مفهوم "التشريع" بالمعنى الأصولي أو الفقهي، المحصور في موضوع العبادات والمعاملات، بل إن القرآن يعد كله تشريعاً، بالمعنى القرآني العام، وليس بالمعنى الفقهي الخاص.

2. تقسيم آيات القرآن باعتبار الزمن يلغي دور مفهوم استراتيجية القرآن التوحيدية النسقية

سلف القول أن جوهر ما يقوم عليه التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي، هو اعتبار نص وحي القرآن قائم أساساً على ناظم "الاستراتيجية التوحيدية"، التي هي ضرورة من طبيعة نسقية، تجعل من كلي القرآن دالاً على جزئيه، ومن جزئي القرآن دالاً على كليه، بغض النظر عن ما نزل بمكة أو بالمدينة، أو ما نزل أولا وما نزل أخيراً، إذ أن مرد ترتيب القرآن باعتبار توالي أزمنة التنجيم إلى الاجتهاد في الغالب، والاجتهاد ليس بمعصوم[1]. أما الروايات المتعلقة بالباب، فهي وإن كانت صحيحة، إلا أنها نادرة لا تفي بالغرض. لذلك كله، فإن المعتمد عليه في هذا السياق هو ترتيب المصحف، بوصفه توقيفياً محضا، تم تحت رعاية الوحي=الرسول عليه الصلاة والسلام، كما هو سائد منظور الفكر الإسلامي[2]. فإذا كان ذلك كذلك، فإن تقسيم نص القرآن على أساس أن منه مكي تناول موضوع العقيدة والإيمان بالمعنى المعهود، ومدني تناول موضوع الشرية والأحكام بالمعنى المعهود أيضاً، بقدر كونه تقسيماً لا يستقيم موضوعياً بالنظر إلى ما تقدم سابقاً، فإنه أيضاً مخالف للناظم المنهجي الذي يسير على وفقه التفسير الفلسفي المعاصر لأبي يعرب المرزوقي، ألا وهو مفهوم "الاستراتيجية التوحيدية" بمعناها العام، القائمة أساساً على ناظم "النسق اللاحم"، الذي لا يؤثر فيه نزول القرآن وتنجيمه باعتبار الزمن، بل

(1) بيّنا في الدراسة الثانية من مشروع البحث، الأعطاب التي تخللت اجتهاد محمد عابد الجابري، الذي سعى إلى إعادة ترتيب آيات نص القرآن، بناء على مرويات أسباب النزول واجتهاده الشخصي، ومن رضي من اجتهادات غيره.

(2) تجد ذلك محل اتفاق بين أرباب الفكر الإسلامي التأسيسي الكلاسيكي ومقلدتهم من المتأخرين.

الذي يعتبر أساساً، هو النظر إلى نص القرآن بوصفه وحدة نصية كلية متكاملة مستقلة عن أزمنة تكونها وما نشأ في ظلالها، منذ انتهاء زمن النبوة والنزول.

بناء عليه، يكون اجتهاد أبي يعرب المرزوقي على المستوى المنهجي واقع في شراك آفتين؛ الأولى: آفة التناقض الصريح. والثانية آفة الولع بالتقليد، دون نظر نقدي تمحيصي غربالي[1].

يبقى الأمر إذا مرده إلى تجاوز منهج التقسيم كله؛ سواء كان تقسيماً تراثياً أو معاصراً، إذ هو يعكس عدم علمية تقسيم نص القرآن باعتبار الزمن إلى مكي أو مدني أو غير ذلك، إذ يطغى عليه ناظم التحكّم القسري، بسبب غياب السند الموثوق، إذ غالب الأمر كله مرده إلى الاجتهاد. لذلك، تجد كثيراً من المحددات التعبيرية أو المضمونية التي حددها القدامى في سبيل ضبط التمييز بين آيات القرآن المكي والمدني ليست مطردة. لذلك أوجدوا لها استثناءات، أو قل، تخريجات[2]. فضلاً عن أن كثيراً من آيات القرآن وسوره، اختلفوا فيها أيضاً اختلافا بيّنا، فأوجدوا لها تخريجات، منها قولهم: أنها مما تكرر نزوله أكثر من مرة في مكة والمدينة ونحو ذلك كثير، ولا إشكال ما دام التحديد اجتهادي صرف[3].

وعليه؛ فإذا كان الأمر كله مرده إلى الاجتهاد ومبلغ العلم، الذي ولد اختلافاً متشعباً يصعب حصره أو حده، فإن ما يتعين اعتماده وحده دون سواه، هو نص القرآن

---

(1) كثيراً ما يقع اجتهاد أبي يعرب المرزوقي نظير اجتهادات غيره من أهل القراءات الجديدة للقرآن، في شراك تلك الآفتين.

(2) انظر مختلف تلك التحديدات مع استثناءاتها في مختلف مصنفات علوم القرآن القديمة والحديثة.

(3) سواء كان مصدر الاجتهاد الصحابة أساساً، أو من جاء بعدهم من عموم التابعين وعلماء علوم القرآن، وخصوصاً كتب أسباب النزول للواحدي والسيوطي، وقد بيّنا بعض ذلك في دراسة سابقة بعنوان: لسان القرآن المبين.

في المصحف، ما دام أنه محل اتفاق يقيني. واستبدال الاجتهادي الاحتمالي باليقين الثابت قطعاً، منافياً للمنهج القويم والعقل السليم.

إذا كان الأمر كذلك، ويبدو أنه كذلك، فإنه تعين تكثير الاجتهادات وتعديد الدراسات في سبيل ضبط معالم ناظم النسق النصي القرآني، كلياً كان أو جزئياً، إذ بدون ضبطه علمياً، تبقى معظم الاجتهادات في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، تائهة بلا رائد ولا قبلة موجهة. وقد كانت للقدامى مجموعة من الإشارات وكذلك لبعض المعاصرين[1]، يمكن استثمارها لضبط ناظم النسق القرآني في تجرده الموضوعي؛ سواء كان قصده التوحيد كما هو عند أبي يعرب المرزوقي، أو أي مقصد آخر معتبر[2].

3. تنزيه الله تعالى عما لا يليق به بين حسن إمكان التأصيل والمبالغة في التنزيل

تناول أبو يعرب المرزوقي بمنظوره الفلسفي المعاصر، المعالم العامة لأسلوب نص وحي القرآن، خصوصاً ما يتعلق بعالم الغيب، وأساساً موضوع وصف الله تعالى ذاته العلية. إذ قد شدد القول على أن ما يتعلق بالذات الإلهية يحكم بقوله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ) . [الشورى. 11]. بمعنى أن كل وصف لله تعالى ولو طابق الآية، فإن الوصف الحقيقي المطابق لنفس حقيقة الأمر، لما يتعلق

---

(1) أهم ما أبدعه القدامى يتعلق بمبحث "المناسبة". للتفصيل أكثر انظر: مصنف البقاعي والسيوطي، فضلا عن مختلف مصنفات التفسير التأسيسية أو الكبرى. وقد كانت أيضاً للمعاصرين اجتهادات عديدة، انظر اجتهاد محمد شحرور في دراستنا الثالثة من مشروع البحث، المعنوية بـ: القراءات الجديدة للقرآن الحكيم القراءة المعاصرة لمحمد شحرور عرض ونقد وإكمال.

(2) ما أكثر المقاصد القرآنية الكلية العالية النسقية؛ سواء كانت من جنس ما أبدعه القدامى أو المعاصرين أو غيرهم.

بالـلـه تعالى، يبقى فوق مطلق الإدراكات الاجتهادية في مطلق أزمنـة التأويـل والتكليـف؛ ذلك أن كمال الوصف الإلهي، بقدر كونه لا متناهياً، هو أيضاً متعالياً على مختلف أضرب الاجتهاد الإنساني الإمكاني.

بناءً على ذلك، فـإن خـالص القـول أمـرين، الأول: أن الوصـف المطـابق لمـا يتعلـق بالذات الإلهية العلية، هو في مطلق الأزمنة يعد غيباً مطلقاً لا يعلمه أحد، أو قل، هو من المتشابه الذي استأثر الـلـه تعالى بعلمه وحده. الثاني: أن علـم الإنسـان بمـا وصـف الـلـه تعالى به ذاته في نص القرآن، لا يبلغ التمام والكمال، بل يكون مجرد إمكان احـتمالي، مـن جملة إمكانات احتمالية عديدة.

إن هذا النظر الذي اجتهد أبو يعرب المرزوقي في سبيل بنائه، فضلاً عن مـا يترتـب عنه من آثار[1]، من باب لازم المذهب مذهب، في حاجـة إلى نقـد وتقـويم وإعـادة نظـر، ومما نعتمده في هذا السياق لتحقيق ذلك، ما يأتي:

أ. نص القرآن معيار وميزان موضوعي لبناء وتحديد الدلالة الاعتقاديـة والتصـور الإدراكي مطلقاً

إن من أهم القواعد المنهجية التي نسير على هديها في منهج تفسير نصوص القرآن عموماً، وما تعلق بموضوع ما غـاب عـن الحـس والإدراك المجسـد، أو قـل، الغيب خصوصاً[2]، هو أن نص القرآن بسياقه الكلي والجـزئي، هـو أسـاس ومعيـار البناء والتحديد الدلالي، دون أي معين آخر خارجي، إلا ما ثبـت مـن صـحيح سـنة

(1) مجملها متعلـق أساسـاً بنـاظم توجيـه الخطـاب إلى المكلـف. ونـاظم التكليـف بنـاء عـلى الفهـم الاجتهادي، متحقق نظراً وعملا.

(2) الغيب في هذا السياق على ضربين، "غيب مطلق"، وهو الذي يهمنا في هذا السياق؛ بوصـفه عامـاً. و"غيب نسبي"؛ بوصفه قابلاً للعلم به مع توالي الزمن.

الرسول عليه الصلاة والسلام، ما دام أن موضوع النظر متعلق أساساً بموضوع الغيب[1].

إن موضوع الذات الإلهية العلية وما يتعلق بها من صفات نصية أو غيرها، الذي قد تناوله أبو يعرب المرزوقي وقلبه الكثير، خصوصاً من أهل ما يسمى بعلم الكلام، في علاقته بالاجتهاد الإدراكي الإنساني، يمكن أن يتم تحرير النظر فيه بناء على المعيار الكلي الآتي:

تحرير دلالة ما يتعلق بالله تعالى من صفة أو أي أمر آخر نصي، مرده إلى السياق والنسق القرآني، كلياً كان أو جزئياً:

*** أساس السياق النصي القرآني**

إن تأسيس القول لهذا الأمر متوقف أساساً على إيراد مجموعة من الأمثلة أولا، ومنها:

- وصف الله تعالى ذاته بصفة "العلم"، ثابت نصاً في القرآن[2]، كما في قوله تعالى: (عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ) . [البقرة. 187]. وقوله عز وجل: (فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ) . [الفتح. 18]. وقوله سبحانه:(قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ). [النمل. 65]. وقوله أيضاً: (وَاللهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). [الحجرات. 16]. إلا أن تحديد دلالة كون الله تعالى موصوفاً بصفة "العلم"، مرده أولا إلى النص القرآني، الذي تحدث كثيرا عن معنى كون الله تعلى موصوف بصفة "العلم". ومرده ثانياً إلى النظر في الخلق الإلهي، الذي هو صورة من صور "العلم" الإلهي المنظور. فعلم الله تعالى هو إذاً الذي وسع كل شيء

(1) يؤسس ابن خلدون منهج النظر في آيات وأخبار الغيب الأخروي في: المقدمة، ص. 441. 442. 534 وما بعدها.

(2) تناولنا بالتفصيل دلالة مفهوم "العلم الالهي"، في سالف الدراسة.

دقّ أوجلّ في السماء والأرض بعوالمهما، ما علم الإنسان وما لم يعلم، إذ إن علمه سبحانه، يعد مطابقاً لنفس حقيقة الأمر؛ بحيث إنه إخبار موضوعي وواقعي؛ سواء تعلق الأمر بعالم الشهادة أو عالم الغيب، بل إنه يتعدى ليشمل ليس فقط ما سيقوم به الإنسان مستقبلاً فحسب، بل يعلم أيضاً ما يجول في نفس الإنسان وخاطره من رغبات واحتمالات . لذلك كله، كان علمه سبحانه مطلقاً بلا شبيه ولا مثيل في مطلق الزمن الدنيوي تحديداً[1].

لذلك يمكن القول: إن اللـه تعالى موصوف بصفة "العلم" كما ثبت نصاً في القرآن أولا، وبالدلالة التي تحددت في سياقات نصوص القرآن ثانياً، التي لا يصلح ولا يستقيم التصور الاعتقادي إلا بها وحدها دون سواها.

- وصف اللـه تعالى ذاته بصفة "المغفرة"، ثابت نصاً كما في قوله تعالى: (فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللـهُ) . [آل عمران. 135]. وقوله عز وجل: (إِنَّ اللـهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء) .[2] [النساء. 48]. وقوله سبحانه: (إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللـهُ لَهُمْ). [التوبة. 80]. وقوله تعالى: (لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللـهِ إِنَّ اللـهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) . [الزمر. 53]. إلا أن تحديد دلالة كون اللـه تعالى موصوفا بصفة "المغفرة"، مرده أولا إلى النص القرآني، الذي تحدث كثيراً عن هذه الصفة الجمالية. ومرده ثانياً إلى علاقة اللـه بالإنسان، وعلاقة الإنسان باللـه تعالى. فمغفرة اللـه تعالى هي إذاً صفة جمالية تحبيبية؛ بحيث إنها بقدر ما تجمّل علاقة العبد باللـه تعالى، بقدر ما تجعل من اللـه تعالى محبباً للعباد؛ ذلك أن العبد إذا أذنب وتاب

---

(1) تأمل الآيات الآتية: [البقرة. 76]. [التوبة. 79]، [الفتح. 18]، [الأعراف. 187]، [الرعد. 9]، [آل عمران. 29]، [القصص. 69].

(2)) (إِنَّ اللـهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللـهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا) . [النساء. 116].

واستغفر اللـه تعالى، غفر اللـه له، ما لم يكن الذنب مما لا يغفر. ومغفـرة اللــه تعـالى للعباد، تقتضي أن اللـه تعالى وسعت رحمته كل شيء. وكل ذلـك مشروط بنظـام الإيمـان باللـه تعالى وحده اعتقاداً وقولاً وعملاً، وإلا بطل كل شيء[1].

وهكذا يقال في كل مـا يتعلـق باللــه تعـالى مـن صـفات أو غيرهـا ثابتـة في نـص القرآن. وما دام أن الإنسان ميّال إلى التجسيد بالنظر إلى نواظم وجوده العامة، فقد حـدد اللـه تعالى مجموعة من الحروز أو القيود، تحفظ خصوصية ما يتعلق بـه سـبحانه، لـئلا يحكم الإنسان على ما يتعلق باللـه تعالى بما تعلق بمنظوره لواقعه المجسد، من أهم ذلك قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُـوَ السَّـمِيعُ البَصِـيرُ) . [الشـورى. 11] [2]. إذ قـد نفـى بإطلاق، وأثبت بتقييد؛ ذلك أن ما أثبته محكوم بناظم ما نفاه بإطلاق[3].

*** أساس النسق النصي القرآني**

إن نص القرآن بكونه قد تم ترتيبه وفق ناظم الوحي كما ثبـت نصـاً[4]، الـذي جعل منه نصاً محكماً، أو قل، دقيقاً في تعبيره، متجرداً عن كلية النقائص التي يمكـن أن تعتري غيره من النصوص، خصوصاً على مستوى الإفراد والتركيب والاستعمال، بـل حتى عـلى مسـتوى الحركـات الإعرابيـة. وبـالتبع، فـإن فهمـه أو تفسـيره، يتعـيّن أن يخضع لمفهوم "النّسق"؛ بمعنى أن النص الواحد من نصـوص القـرآن، يـفسر في ضـوء كل القرآن، من خلال استحضار ناظم السياق الكلي والجزئي معاً، فضـلاً عـن مراعـاة

---

(1) تأمـل الآيـات الآتيـة: [الأعـراف. 22. 156. 157]، [الكهـف. 105]، [الزمـر. 62. 63]، [غـافر. 60]، [البقرة. 185].

(2) هذه الآية جعلها أهل النظر حاكمة لما يتعلق باللـه تعالى من صفات، إلا أننا بيّنا أنها تتعلق أيضاً بقوله كما بفعله سواء بسواء. انظر الدراسة الثالثة من دراسات مشروع البحث.

(3) يعد هذا الناظم العام حاكماً لكل ما يتعلق باللـه تعالى من صـفة أو فعـل أو قـول، تأكيـداً عـلى نفي الشبيه والمثيل بإطلاق، وحفظاً لخصوصية ما يتعلق باللـه تعالى.

(4) نورد بعض النصوص التأسيسية في الملاحظات الآتية من هذا الفصل.

النصوص التي تتحدد أو تتقاطع معها في الفكرة أو الموضوع، وإلا كـان التفسـير إسـقاطياً محضاً. لذلك كله، جاءت نصوص القرآن مرتلة، يشد بعضها بعضاً، خصوصا عـلى مسـتوى الدلالة، وكأنها بنيان مرصوص، لا فراغ ولا نقص ولا خلل فيها. ويبدو أن مفهوم "النسـق"، هو الذي يتقاطع إلى حد ما مع مفهوم "الترتيل"، الذي ورد في سياق القرآن بصـيغة الأمـر والخبر معاً[1]. فإذا لم يراع منهجيـاً عـلى مسـتوى بنـاء دلالات نصـوص القـرآن، أو تشريـع الأحكام، عدّ ذلك هدراً لخصوصية نص وحي القرآن، وعلى الرغم من أهمية هذا المسـلك في التفسير والقراءة، ما زالت الكتابات في سبيل تأسيس مقومـات بنائـه المنهجـي نـادرة، باستثناء إحدى مقدماته الأساسية، التـي تـولى الـتراث التفسـيري الاهـتمام بهـا، وهـي مـا سـموه بعلـم "المناسـبات"[2]. لـذلك، فـإن مـنهج التفسـير إذا لم يتقيـد بنـاظم أو محـدد "النسق" القرآني، الذي تقوم ماهيته على الأقل في هذا السياق عـلى مقـومين اثنـين، الأول: مراعاة خصوصية نص وحي القرآن. الثاني: مراعاة ترتيل نصوص القرآن. وتغييبهما بقدر ما يقوي مسلك التقويل التعسفي والإسقاط المحمَّل، يفضي أيضاً إلى إلغاء فـرادة محمـولات نص وحي القرآن، خصوصاً على مستوى ما تمتاز به من تعالي مطلق، ومفارقة كلية لمعهود الناس كلهم جميعاً، بما فيهم أهل زمن النبوة والنزول[3].

---

(1) يقول اللـه تعالى: (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) . [المزمل. 4]. يقول سبحانه: (وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا) . [الفرقان. 32]. نص الراغب الأصفهاني على أن الترتيل لا يخرج عن ناظم إرسـال الكلمـة مـن الفـم بسـهولة واستقامة. مفردات ألفاظ القرآن، ص. 204.

(2) ممن كتب في الموضوع استقلالا، السيوطي والبقاعي.

(3) لترسيخ هذا المسلك في تفسير القرآن، كتبنا عدة دراسات، الأولى: لسان القرآن المبين، الثانية: القرآن ودلالات المفاهيم. الثالثة: التلاعب بدلالات مفاهيم نصوص القرآن في الفكر الإسلامي.

وعليه؛ فإن اللـه تعالى لما يصف ذاته العلية بصفة نصية خبرية ما، فالقرآن لا يصف طرق الإدراك الإنساني، الـذي هـو بطبيعتـه متحيـز، أو قـل، متحـول، ولا يثبـت في غالب أمره على مستقر، بل يصف ما يليق بمقام اللـه تعالى. وتحديد المعنى الـذي يليـق بمقامه سبحانه، لم يترك في متناول الاجتهادات المجردة، ما دام أن الأمـر كلـه يتعلـق بعـالم الغيب المطلق وأخباره، بل قد حددته نصوص القرآن، ليستقيم بالتبع قانون التكليـف، إذ لا تكليف إلا بما هو ثابت دلالة ونصاً، خصوصاً لما يتعلق الأمر بالغيب وعوالمه، الذي هـو فوق طور العقل.

ب. نفي صحة القول بما استأثر اللـه تعالى بعلمه في نص القرآن

بيّن أبو يعرب المرزوقي أن إدراك المعنى الحقيقي المطابق لـنفس حقيقـة مـا يتعلق بصفات اللـه تعالى، محجوب عن مطلق اجتهاد الخلق الإنساني، بدعاوى تـم ذكر أهمها في ما سلف[1]. في مقابل ذلك، نصّ أيضاً أبو يعرب المرزوقي، أثنـاء تناولـه لمفهوم المتشابه في القرآن، كما نفصل القول فيه لاحقا؛ بمعنى ما استأثر اللـه بعلمه دون سائر الخلق الإنساني، أنه لا أساس لوجوده في نص القرآن. فهـذا كـما تـرى مـن أهم متجليات التناقض المنطقي الصريح. ومـا يهمنـا في هـذا السـياق، لـيس دحـض هذا التناقض أو غيره مـن تناقضـات أبي يعـرب المرزوقـي، بـل مـا نحـن معنيـين بـه حصراً، هو بيان أن مقولة أن ما استأثر اللـه تعالى بعلمـه في نـص القـرآن متهافتـة؛ سواء بالمعنى الذي تحدث به عنه أبو يعرب المرزوقي، أو بأي معنـى آخـر[2]. إذ مـا

---

(1)انظر منظور أبي يعرب المرزوقي لأسلوب نص القـرآن، المتعلـق بمـا أخـبر اللــه تعـالى بـه في سـابق الدراسة.

(2) تعد مقولة عبد اللـه بن عباس من أهم المقولات التي أسست لعقيدة ما استأثر اله تعالى بعلمـه في القرآن. يقول: "أنزل القرآن على أربعـة أوجـه: حـلال وحـرام ولا يسـع جهلـه، وتفسـير يعلمـه العلماء، وعربية تعرفها العرب، وتأويل لا يعلمه إلا اللـه تعالى". العقل وفهـم القـرآن، المحاسـبي ، ص. 329. ولأهمية موضـوع المتشـابه في القـرآن في تـاريخ الفكـر الإسـلامي، اجتهـدنا في تحديـد

دام أنه ورد في نص القرآن، فالعلم بـه ممكـن ومتحقـق بنصـوص القـرآن وبمـا ثبـت عـن الرسول عليه الصلاة والسلام، إذا كـان أمـر الاجتهـاد والجهـاد متحقـق تأسيسـاً موضـوعياً وعلمياً. ومما نعتمده في هذا السياق لبيان تهافت تلك المقولة، ما يأتي:

- إن تكليف الإنسان بالقرآن قائم أساساً عـلى نـاظم أن نـص القـرآن قابـل للفهـم والإدراك الإنساني. ولا يوجـد فيـه إطلاقـاً مـا هـو خـارج عـن الفهـم والإدراك، وإلا كلـف الإنسان بما لا يعقل نظرا وعملا، وهذا مستحيل ولا يقول به عاقل، وإن قيـل بـه نظـراً[1].

فالقول إذاً بما استأثر اللـه تعالى بعلمه في نص القرآن، أو بما يستحيل فهمه وإدراكه فيه، يعد منافياً لمقتضيات قانون التكليف. والقرآن كما هو معلوم قائم أصلاً وفصلاً على قانون التكليف، والذي يتوسطها الفهم والإدراك الموضوعي اجتهاداً وجهاداً.

- إن الاجتهاد في تاريخ الفكر الإسلامي منذ الأزمنة التأويلية التأسيسية الأولى، تجده قد شمل كل نص القرآن، حتى النصوص أو العبارات القرآنيـة التـي قيـل فيهـا إنها من المتشابه، أو هي مما استأثر اللـه تعالى بعلمه؛ سواء تعلقـت باللــه تعـالى، أو بعالم الغيب، أو بالحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية أو بغـير ذلـك[2].

دلالة مفهوم "المتشابه" في القرآن. انظر الدراسة الثالثـة مـن مشروع البحـث: القـراءات الجديـدة للقرآن الحكيم القراءة المعاصرة لمحمد شحرور.

(1) أفاض أهل التراث القول في موضوع: "التكليف بما لا يطاق". بين القول باستحالته، والقـول بجـوازه على المستوى النظري أساساً، وهو من المواضيع الدالة على غياب المعايير القرآنية العليـا الحاكمـة. تأمل الآية الجامعة: (لاَ يُكَلِّفُ اللـهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا). [البقرة. 286].

(2) إن الناظر في مصنفات التفسير يجد ذلك جلياً، ولا ينكره إلا جاهل أو جاحد أو معاند، وذلك يعـد وجهاً من أوجه تعميم تفسير كل نص القرآن، ما دام أنه قابل للتفسير كله.

بل إن مسلك "التفويض" الذي هو مذهب البعض، يعد في نهاية الأمر مسلكاً من مسالك إعمال النظر العقلي، ليستقيم بالتبع التكليف بمقتضاه عند أهله[1].

- إن القول بما استأثر الله بعلمه في نص القرآن، بقدر ما هو مناف لناظم العقل وقانون التكليف، هو أيضاً يحول كثيراً من نصوص وعبارات القرآن، التي قيل إنها من المتشابه، أو مما استأثر الله تعالى بعلمه، مع الاختلاف في تحديد ذلك، إذ غالب الأمر مرده إلى الاجتهاد[2]، يحولها إلى مجرد مادة للتبرك لا للعمل. والقرآن أول ما أنزل من أجله العمل لا التبرك. إذ القول بوجود ذلك فيه، بقدر ما يخرج القرآن عن مقصد نزوله، هو أيضاً مناف لسريان مفعوله العملي.

- إن مسألة تحديد المتشابه؛ سواء على مستوى الدلالة، أو على مستوى الآيات والعبارات القرآنية المتشابهة، قائم على أمر الاجتهاد النسبي لا المطلق، فكيف تكون العديد من الآيات والعبارات القرآنية محكومة وموقوفة التنفيذ والعمل بالاجتهاد ؟. ترسيخ هذا الأمر جعل من أصل نص القرآن تابعاً للاجتهاد لا العكس[3]. وهذا مما

---

(1) يتضمن القرآن عدة نصوص متصلة بموضوع الإيمان والعقيدة بالمعنى المعهود، خصوصا ما تعلق بما وصف الله تعالى به ذاته في القرآن، تعامل معها أهل التأسيس المنهجي والمعرفي في تاريخ الفكر الإسلامي، بمسالك عدة، أهمها: "مسلك التفويض"، و"مسلك التنزيه"، و"مسلك التعطيل" وغيرها، تعد في حد ذاتها وجهاً من أوجه تأويل النص القرآني. فضلا عن مختلف المسالك الأخرى.

(2) كثيرة هي المواضيع التي أنشأها أهل الفكر الإسلامي التأسيسي، ومرد تأسيسها الاجتهاد، من ذلك: المحكم والمتشابه، الناسخ والمنسوخ، أسباب نزول الآيات ونحو ذلك. ابتداء بمستوى التنظير، وانتهاء بمستوى التنزيل. لذلك، يعظم ويكثر الخلاف.

(3) كثيرة هي التصورات الاجتهادية التي جعلها أهل الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، مقدمة على النص الشرعي المؤسس لها من وجه من الوجوه، باعتبار نظرهم إليه، وليس باعتبار إنية النص، مع أن الخبر جاء بالعكس تماما، كما هو ثابت في نص حديث معاذ بن جبل لما بعثه الرسول عليه الصلاة والسلام إلى اليمن.

هو مناف لمعيارية القرآن، إذ هو الحاكم على ما عداه لا العكس. وإلا أصبح نـص القـرآن مادة للتلاعب اللامحدد واللامحدود، كما حدث قديماً ويحدث اليوم[1].

- إن متشابه القرآن وإن وردت الإشارة إلى معناه في نصـوص السـنة النبويـة[2]، إلا أنه لا يرتقي بأي وجه من الوجوه إلى مقام كونـه مـما اسـتأثر إليـه اللــه تعـالى بعلمـه وحده دون سواه، باستثناء مـا يسـمى بآيـات الغيـب المطلـق، الـذي لا يعلمـه إلا اللــه سبحانه كما ثبت ذلك نصاً في القرآن أساساً[3]، بالنظر إلى التعلق الموضـوعي للغيـب، ومـا عداه يمكن أن يعلم قطعاً من قبل المكلفين، في أي زمن من أزمنة التأويل المتتالية، وإن لم يعلم كليا، فعلى الأقل يعلم جزئياً.

وعليه، فإن مقولة المتشابه التي تترجم غالباً في معنى ما اسـتأثر اللــه تعـالى بعلمه في القرآن، تعد مما هو اجتهادي محض، قابل للتصـحيح والتخطـي والتجـاوز، إذا ناقض أصلاً مـن أصـول القـرآن، أو دلالـة نصـية مـن دلالاتـه. وقـد تبـيّن لـك أن الاعتصام بمقولة المتشابه، ترتبت عنهـا آثـار عـدة[4]، تعـود عـلى العديـد مـن آيـات

---

(1) نفصل القول في هذا الموضوع في دراسة قادمة بعنوان: التلاعب بدلالات مفاهيم نصوص القرآن في الفكر الإسلامي.

(2) انظر: صحيح البخاري، حديث رقم. 4547.

(3) تفكر في الآيات القرآنية الآتية: [لقمان. 33]. [الأعراف. 187]. [الأنعام. 60]، [النازعات. 41-45].

(4) فضلاً عن ما سبق، جعل نص وحي القرآن من جنس مـا هـو تاريخـاني، الـذي انتهـت أو افتقـدت صلاحيته النظرية أو العلمية المتعالية؛ فإذا كان من تقدم لم يـتمكن مـن إدراك دلالات مـا سـمي بمتشابه القرآن اجتهاداً، فليس بالضرورة أن يكـون مـن لحـق بهـم عـاجزاً عـن ذلـك أيضـاً؛ ذلـك أن الفهوم الإنسانية ليست في مرتبة واحدة، بل مراتب، ولا ثابتة، بل متغـيرة. لـذلك، تجـد اليـوم

وعبارات القرآن بالتعطيل أو الإبطال المطلق. لذلك، اعتبرت مما هو متهافت لا أصل له معتبر، وإن اعتبرت من قبل الكثير بمثابة المسلمة، إذ القرآن أولى بالإتباع من مطلق ما سواه[1].

ج. أصل التكليف النصي القرآني قائم على أساس ناظم الفهم الاجتهادي الموضوعي المنضبط

تغيّى الاجتهاد منذ أزمنته الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي، التأصيل العلمي للحكم الشرعي التكليفي في عمومه، إلا أن مسالك التأصيل النظري منهجياً، انصبت على هوامش النص القرآني وما أنتج حوله، منذ انتهاء زمن نزوله بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فكانت بذلك أغلب الأحكام الاجتهادية الشرعية، تاريخية من جنس الظروف التي تحكمت في انبثاقها[2]. وفي ظل النظام المعرفي السائد، تأسست عدة مقالات اجتهادية تحكمت في أصل وجودها، فأضحى الأصل تابعاً للفروع ومحكوماً

الكثير من أهل القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، قدموا لها اجتهادات تفسيرية عدة، أقل ما يقال فيها، أنها محاولات أولية، تسعى في سبيل تأسيس القول المرضي فيها منهجياً ومعرفياً، من ذلك اجتهادات محمد شحرور المعاصرة، كما فصلنا القول في ذلك في الدراسة الثالثة من مشروع البحث، فضلا عن اجتهادات طه جابر العلواني وعدنان الرفاعي ومحمد عابد الجابري وإدريس هاني وغيرهم.

(1) إذ من أهم ما نؤكد عليه في دراسات مشروع البحث، أن أي اجتهاد منهجي أو معرفي، يمهد أو يؤيد تعطيل نص من نصوص القرآن، أو إبطال القول به كلياً أو جزئياً، عد لاغياً لا يلتفت إليه، من أي صدر، وفي أي زمن انبثق.

(2) انظر تفاسير آيات العبيد وملك اليمين مثلاً في مختلف مصنفات التفسير التأسيسي تحديداً، إذ تجدها قد رهنتها بما كان موجوداً وقتئذ، ولما تغير الوضع الاجتماعي، تعطلت دلالاتها وأحكامها. انظر: تاريخية التفسير القرآني قضايا الأسرة واختلاف التفاسير النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، نائلة السليني الراضوي.

بها تنظيراً وتنزيلاً، منها: مقالة متشابه القرآن، التي ترجمت إلى معنى ما استأثر الله تعالى بعلمه في القرآن. في مقابل هذا المنظور التاريخي، نجتهد في سبيل التمهيد لتأسيس منظور إمكاني اجتهادي آخر، قائم على أساس أن أي نص من نصوص القرآن بمختلف مواضيع أو مجالات تعلقها، إلا وتحتوي على حكم شرعي نصي تكليفي، علمه من علمه وجهله من جهله، أمراً ونهياً بمختلف نسبهما. وما دام أن نص القرآن يقوم على ناظم التكليف، فإنه لا سبيل لاستنباط الأحكام النصية التكليفية، إلا بأعمال الاجتهاد، ما كان الاجتهاد منضبطاً، ليكون بالتبع أقرب إلى ما هو علمي موضوعي، وأبعد عن التقويل التأويلي المفرط[1]، ومما يدل على هذا المسلك نذكر ما يأتي من الأمثلة المتعلقة بموضوع العقيدة والغيب، أو ما سمي بالمتشابه عموماً، وما يتعلق بما أخبر الله تعالى به في نص وحي القرآن خصوصاً:

- وصف الله تعالى ذاته العليّة بأن له "يداً"، كما في قوله تعالى: (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) . [الفتح. 10]. ولا يتسنى لك تحديد دلالتها في علاقتها بالله تعالى، إلا باعتماد الضوابط الآتية:

أ. التقيد بضابط القراءة أو التفسير الموضوعي، الذي يحتم جمع النصوص القرآنية المتعلقة بالموضوع المختار[2].

ب. الاعتصام بضابط السياق القرآني النصي بنوعيه، الكلي والجزئي[3].

---

(1) فصلنا القول في شروط المنهج العلمي الموضوعي المتبع في تفسير نصوص القرآن في دارسات سابقة من دراسات مشروع البحث.

(2) يعد مراعاة ذلك المنهج من أهم ما يتوسل به لتسطير دلالات نصوص القرآن تجريداً، دون تسويغ أو تقويل، وقد تم تبيان أهميته وما يدل عليه في هذه الدراسة وفي غيرها من الدراسات السابقة.

(3) يعد مراعاة السياق بنوعيه، ما دام أنه لا دخل للاجتهاد البشري فيه؛ بوصفه توقيفياً، من أهم ما يتأسس عليه منهج القراءة الموضوعية لنصوص القرآن، وقد تولت تبيانه وأهميته دراسات عديدة قديماً وحديثاً.

ج. الالتزام بضابط النسق القرآني اللاحم بنوعيه، كلياً كان أو جزئياً[1].

قد ورد مفهوم "اليد" متعلقاً بالله تعالى في العديد من النصوص القرآنية، نذكر منها:

- يقول تعالى: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللـهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء ...) . [آل عمران. 73].

- يقول تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء ...) . [المائدة. 64].

- يقول تعالى: (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ...) . [ص. 75].

- يقول تعالى: (وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ...). [الذاريات. 47].

- يقول تعالى أيضاً: (قُلِ اللـهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). [آل عمران. 26] [2].

تلاحظ أن مفهوم "اليد" في هذه النصوص القرآنية، قد ورد سياقياً متعلقاً بالله تعالى. والغالب على إطلاقها أنها صفة فعل، إلا أنها أيضاً صفة ذات، بوصف الأمرين متلازمين كما هو معلوم. لذلك، فإن معناها يتعين أن يكون متوافقاً مع المتصف بها سبحانه، ما دام أن الوصف والموصوف على مستوى الدلالة، متوقف الواحد منهما على الآخر[3].

إن نسق نص القرآن الكلي قائم على أساس أن ما يتعلق بالله تعالى، لا يوجد له مثيل أو شبيه في العوالم كلها، وإن اتحدا بينهما الإطلاق اللغوي اسماً أو صفة أو

(1) ألمحنا سابقاً إلى الدلالة الإجمالية لضابط النسق القرآني، وهو من المواضيع التي ما زالت في أمس الحاجة إلى تعديد البحوث وتكثيرها، ليكون المدخل الموضوعي لقراءة وتفسير القرآن.

(2) تتعدد مواضيع تعلق مفهوم "اليد" في نص وحي القرآن ودلالاتها، ليس هذا مجال عدّها وحصرها. تأمل الآيات القرآنية الآتية: [التوبة. 29]. [الإسراء. 29]. [المائدة. 30]. [ص. 43]. [الحج. 10]. [الروم. 30].

(3) كل ما يتعلق بالله تعالى من صفات أو أسماء او أفعال، فإنها تحمل ما يتعلق بمقامه سبحانه.

فعلاً ونحو ذلك. وبالتبع، فإن البحث في المعنى المناسب لما يليق بالله تعالى وحفظ خصوصيته، يعدّ من أولى الأولويات منهجياً ومعرفياً في هذا السياق.

بناء على ما تقدم، يكون معنى مفهوم "اليد" في علاقتها بالله تعالى، ما دام أنها مما هو ثابت نصاً، إذ هي أولا تتنزه تنزهاً مطلقاً عن الشبيه أثراً ومؤثراً. وثانياً، فهي في عموم إطلاقاتها في علاقتها بالله تعالى، لا تنصرف إلى معنى الجارحة بالمعنى المعهود، إلا من باب تصوير المعنى. وثالثاً، فهي يتحدد معناها الجزئي أكثر بالنظر إلى سياقها وموضوع تعلقها الجزئي أيضاً. ففي آيتي آل عمران والمائدة مثلا، فهي تعبر عن معنى كون الله تعالى المصدر المطلق لإيتاء النعم للخلق أو نزعها عنهم. وفي آية الفتح، تدل على معنى كون الله تعالى بقوته ولياً وناصراً للمومنين على ما عداهم. وفي آية صَ، فهي دالة على كون الله تعالى، تولى خلق آدم عليه السلام بيده، كناية على تفضيله وتكريمه، فضلاً عن كونه قد خلقه بطريقة ليس لها مثيل، وهي أحسن تقويم [التين. 4]. وخص ذكر "اليد" في الخلق لتصوير المعنى، إذ هي أجل ما به يتم الفعل، وهكذا يقال في ما بقي.

* وصف الله تعالى في نص القرآن أن في الآخرة، عالم البعث والجزاء الخالد، عذاباً للذين استحقوه بما كسبت أيديهم[1]. كما في قوله تعالى: (يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ

(1) يدرج الحديث عن مشاهد التعذيب في عالم الآخرة، ضمن القصص القرآني. والقصص القرآني كله قائم على قص حقيقة نفس الأمر، من باب تصوير الأمر الواقع، مع التركيز أكثر على مواطن العبر والاستلهام، كما سيتم تفصيل القول في ذلك أكثر في لاحق الدراسة.

جَهَنَّمَ دَعًّا {13/52} هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ {14/52} أَفَسِحْرٌ هَـذَا أَمْ أَنـتُمْ لَا تُبْصِرُونَ {15/52} اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {16/52}). [الطور. 13-16] [1]. ولا تتمكن من تحديد دلالة مفهوم "العذاب" في علاقتـه باليوم الآخر موضوعياً، إلا باعتماد الضوابط المنهجية الثلاثة السالفة الذكر، وهي:

قد ورد مفهوم "العذاب" في نص القرآن متعلقاً بالإنسان في عالم الآخـرة في العديـد من النصوص القرآنية، منها:

- يقول اللـه تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ ...) . [النساء. 56].

- يقول سبحانه تعـالى:(وَالَّـذِينَ يَكْنِـزُونَ الـذَّهَبَ وَالْفِضَّـةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَـا فِي سَـبِيلِ اللـهِ ...) . [التوبة. 34-35].

- يقول تعالى: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَـارًا أَحَـاطَ بِهِـمْ سُرَادِقُهَـا وَإِن ...) . [الكهـف. 29].

- يقول تعـالى: (أَذَلِـكَ خَـيْرٌ نُـزُلًا أَمْ شَـجَرَةُ الزَّقُّـومِ {62/37} إِنَّـا جَعَلْنَاهَـا ...) . [الصافات. 62-68].

- يقول تعالى: (خُذُوهُ فَغُلُّوهُ {30/69} ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ {31/69} ثُـمَّ فِي سِلْسِـلَةٍ ذَرْعُهَا ...) . [الحاقة. 30-37].

---

(1) في قص نص وحي القرآن لمشاهدة الآخرة، تجده سبحانه يلفت الانتباه كثـيراً إلى منطـق أو قـانون "السببية" بالمعنى العملي.

تلاحظ أن مفهوم "العذاب" بمختلف صوره[1]، قد ورد في سياقاته النصية متعلقاً بالإنسان الكافر أو الظالم أو المجرم أو المخالف للأمر الله تعالى الديني الشرعي عموماً، نتيجة من نتائج أفعال الإنسان في الدنيا، عالم العمل الاختياري المؤقت إلى أجل مسمى معلوم؛ سواء كان متعلقاً بالسياق الكلي أو الجزئي.

إن نسق نص القرآن قائم على أن ما تم ذكره فيه متعلقاً بموضوع قصص ومشاهد عالم الآخرة، بصور ربانية برهانية متعددة ومتنوعة، يجمعها ناظم كلي جامع واحد، سماه سيد قطب ب"التصوير الفني"[2]. ذلك أن ما أخبر الله تعالى به متحقق الوقوع كما أخبر، بالصورة التي أخبر الله بها في القرآن عنه، وإن لم يحن أجل ميعاده بعد. لذلك، تعيّن جمع أو تحديد معالم صوره الحقيقية خبراً وواقعاً دون فصل[3].

بناء على ما سبق، يكون معنى مفهوم "العذاب" الأخروي؛ بوصفه خبراً أو قصصاً نصياً قرآنياً واقعياً، متعلقا أساساً بالنظر إلى النصوص القرآنية السالفة الذكر، بالتعذيب الجسدي، أو قل، المادي، ليكون أبلغ في التعبير وأدوم في التأثير، لتكتمل

---

(1) صور العذاب في الآخرة لا تساق وفق صورة واحدة، بل تتعدد صوره. وكنا في الدراسة الثانية من دراسات مشروع البحث، قد ذكرنا من ذلك شيئاً. ونفس الأمر ينطبق على صور النعيم في الآخرة.

(2) انظر مصنفي سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ومشاهد القيامة في القرآن. وكان ابن تيمية قبله قد بين أعطاب منهج أولئك الذين يرون أن مشاهد التعذيب والتنعيم في الآخرة ليست حقيقية، بل من باب الخيال والوهم ونحو ذلك. انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج. 1. ص. 4 - 28. ج. 5، ص. 332.

(3) بيّنا في الدراسة الثانية من مشروع البحث، أعطاب منهج فهم محمد عابد الجابري، الذي يرى أن ما يتعلق بمشاهد التعذيب أو التنعيم الأخروي، حاصل للأرواح فقط، وهو فهم قال به تاريخياً الكثير. وبيّنا أيضاً في الدراسة الأولى والثانية من مشروع البحث، أعطاب منهج الذين يرون أن عالم الآخرة ما هو إلا عالم أسطوري خيالي، لا علاقة له بالحقيقة الواقعية.

معالم أخذ الصورة والعبرة. لذلك كله، أكثر اللـه تعالى من ذكر ما يتعلق بالصـور البيانيـة الدالة على ما هو مادي تنويعاً حقيقة. بذلك وغـيره، يتبـين لـك تهافـت قـول القائـل، أن التعذيب الأخروي ما هو إلا من باب الخيال، أو أنه وإن كان من بابـا الحقيقـة الواقعيـة، فإنه متعلق بالروح لا بالبدن. ولو كان الأمر كما زعم، لما كانـت جـدوى أو فائـدة الإكثـار من الصور البيانية الدالة على التعذيب المادي. والقرآن كما هو معلوم منـزه عـن الحشـو والعبث.

* وصف اللـه تعالى في نص القرآن ذاته العلية بأن له "عيناً"، كما في قوله (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّـذِينَ ظَلَمُـواْ إِنَّهُـم مُّغْرَقُـونَ). [هـود. 37]. إلا أن التحديد الدلالي الموضوعي النصي لصفة "العين"، متوقـف أساسـاً عـلى الضـوابط المنهجيـة السالفة الذكر، وهي:

قد ورد مفهوم صـفة "العـين" في علاقتهـا باللــه تعـالى، في العديـد مـن النصـوص القرآنية، ومنها:

- يقول اللـه تعالى: (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَـلَى عَيْنِـي) . [طـه. 38-39].

- يقول سبحانه تعالى: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا). [الطور. 48].

- يقول تعالى: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِرَ) . [القمر. 14].

- يقول تعالى: (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا). [المومنون. 27].

تلاحظ أم مفهوم "العين" في هذه النصوص كلها، قد ورد متعلقاً باللـه تعالى؛ سواء باعتباره وصفاً للذات، أو وصفاً للفعل. لذلك، فإن معنى "العين"، تعـيّن أن يكـون منـتظماً بناظم ما يليق بمقام اللـه تعالى، تنزيهاً له عن الشبيه أو المثيل المنفي نصاً[1].

---

(1) ذلك الأمر يعم ما يتعلق باللـه تعالى من "وصف" أو "اسم" أو "فعل". لذلك، نص اللــه تعـالى في القرآن على مجموعة من الحروز والقيود، من أهمها "نفي المثيل"، كما آية الشورى. 9.

بناءً على ما سبق، يكون معنى مفهوم "العين" في علاقتها بالله تعالى، ما دام أنها مما هو ثابت نصاً، دالة على ناظم دلالي كلي مفاده، الرعاية والعناية والحفظ الإلهي. وما يكون تحت رعاية عين الله تعالى، يكون بالتبع محفوظا من عوادي الزمن ومكائد ودسائس البشر. لذلك، فإن الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، ما داموا أنهم تحت عين الله تعالى، فكانوا بالتبع، معصومين من أن تطالهم يد غادر قتلاً[1]. ولتقريب هذا المعنى الكلي، اعتمد نص وحي القرآن على مجموعة من الصور البيانية، من باب تصوير المعنى المراد تبليغه نصاً إلى المتلقي، ولا علاقة لذلك كله، بالمعهود الإنساني إطلاقاً.

وعليه؛ جاز أن تقول بلا ريب، إن القرآن لا يحتوي على أي نص لا يحمل تكليفاً بالمعنى الشرعي العام. وجاز لك أن تقول بالتبع، أن أي نص من نصوص القرآن بمختلف تعلقه الموضوعي، إلا ويعد موضوعاً من مواضيع الاجتهاد المنضبط، لتحقيق الدلالة النصية القرآنية. لذلك، فإن أي منظور من مناظير الاجتهاد، الذي يجعل من بعض نصوص القرآن بلا حامل لمعالم التكليف الشرعي، أو مما استأثر الله تعالى بعلمه، يعد لا أساس له من الوزن المعتبر، إذ هو يعد من هذه الزاوية، من أهم أوجه تعطيل أو إلغاء تكليف النصوص القرآنية. فضلاً عن أن نص وحي القرآن لما

---

(1) تأمل قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) . [المائدة. 67]. وقوله تعالى: (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) . [الأنفال. 30]. وقوله: (ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُواْ كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ) . [يونس. 103]. وقوله أيضاً: (وَكَذَلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ) . [الأنبياء. 88].

يتحدث عن ما يتعلق بذات اللـــه تعـالى، فهـو في حقيقـة الأمـر لا يصـف طـرق الإدراك الإنساني، بل يصف ما يليق بمقام اللـه تعالى[1].

ثانيا: ملاحظات تكميلية تطويرية

1. القرآن تعريف للقرآن، نحو منظور لتأسيس المنهج الداخلي للتعريف بالقرآن

منذ تم نزول القرآن على الرسول عليه الصلاة والسلام بوفاته، مروراً بمختلف أزمنة التنزيل في تاريخ الفكر الإسلامي، ما زال القـرآن يعـرف ويعـاد تعريفـه عـلى مستوى التحديد الاصطلاحي، بالإضافة إلى محاولات اجتهاد الفكر الغربي، وخصوصاً الاستشراقي منه[2]. وهذا الأمر بقدر كونه دالاً على ثقل وجـود القـرآن بـين النـاس، بقدر ما يدل على أن هناك حقيقة تعريفية، يتعين الاجتهاد في ضـبطها وتحديـديها . إلا أن التعريفـات السـابقة عـلى العمـوم، يمكـن وسـمها بكونهـا كانـت خارجيـة تجزئية مُحمّلة[3]، فأثر ذلك كله بالتبع، على التعريف والمعرف معاً. ونحن في هـذا

(1) يتعيّن التّمييز في هذا السياق، بين ما يطلب من العقل إدراكه ليستقيم بـه التكليـف، ومـا يطلـب منه الإيمان والتصديق به ولو لم يدركه؛ لأنه فوق طوره. وهذا التمييـز ضروري، لـئلا يتحـول نـص خبر القرآن إلى مبهمات من جنس الأساطير. تأسيساً للأمـر الثـاني، يقـول ابـن خلـدون: "واعلـم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركـه لا يعـدوها، والأمـر في نفسـه بخـلاف ذلك... العجز عن الإدراك إدراك" المقدمة، ص. 441. 442.

(2) مجمل التعريف الاستشراقي ومختلف ترديداته المعاصرة، يدور على على جملة محاور عامـة، مـن باب التشكيك في سلامة وصحة وحي نص القرآن، وبالتبع في مصدره والمرسل به أساسـا. للتفصـيل أكثر في هذا الموضوع، انظر دراستنا: التعريف بالقرآن من منظور الفكر الإسلامي المعاصر.

(3) يقصد بذلك المنظور- المنهج، النظر إلى نصوص القرآن مفصول بعضها عن بعـض بشـكل اسـتقلالي كلي، تسويغاً لما هو مسبق مُحمّل.

السياق، لا يهمنا جرد مجمل تعريفات القرآن الخارجية الذرية القديمة والحديثة، بل ما نحن معنيين به حصراً، هو تقديم اجتهاد تعريفي للقرآن، يمكن وسمه بالاجتهاد الموضوعي التكاملي النسقي[1]. بناء على المنظور المنهجي العام الذي خطه اجتهاد أبي يعرب المرزوقي، الذي سعى إلى تأسيس المنهج الموضوعي النسقي، رغم أنه يرفض القول به نظراً، بمعنى من معانيه[2]. ويمكن تحديد التسهيم الأولي لهذا الاجتهاد فيما يأتي:

أ. نص القرآن وحي إلهي- رباني المصدر

تعد هذه الحقيقة أهم ما يتأسس عليه التحديد الدلالي أو الاصطلاحي الداخلي لنص وحي القرآن. لذالك، تكثر الآيات التي حددت أو تحدثت عن هذه الحقيقة، والتي تسقط في ضوئها الكثير من الشبهات، التي يتمسك جمع من الناس قديماً وحديثاً، علاوة على الكثير من الروايات، التي يرددها الكثير من أهل التراث، وجمع من مقلدة المتقدمين.

* فمن نصوص القرآن الدالة على تلك الحقيقة، نسوق قوله تعالى:

- (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ). [الشعراء. 192].

- (تَنزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ) . [يس. 5].

- (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللـهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا). [النساء. 82].

- (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا) . [الإنسان. 23]. [الحاقة. 43].

(1) يقصد بذلك المنظور- المنهج، النظر إلى نصوص القرآن في تكاملها الموضوعي، لبناء الدلالة الكلية الجامعة التوحيدية النسقية.

(2) باعتبار أن نص القرآن يحتوي على جملة مواضيع. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، ص. 200.

- (نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَـذَا الْقُـرْآنَ ...) . [يوسف. 3].

* فمن الشبهات التي تمسك أهل الدعوة زمن النزول، أو جمع من المستشرقين الملفقين وأتباعهم من أهل الحداثة المقلدة، أو قل، المعطوبة، والتي يسقط وزنها الاعتباري بناء على تلك الحقيقية، نذكر: كون ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام مما علمه بشر مثله[1]، أو هو من أساطير الأولين[2]، أو هو سحر[3]، أو هو شعر[4]، أو هو من الكهانة[5]، أو هو ملفق من الكتب المنزلة السابقة عليه نزولاً[6] أو هو من جنس معهود الكلام العربي زمن النزول ونحو ذلك كثير[7].

* فمن الروايات التراثية المحينة التي يرددها لقماً الكثير اليوم، والتي هي ساقطة في ضوء تلك الحقيقة القرآنية النصية، نذكر الرواية التي اصطلح على تسميتها بقصة "الغرانيق"[8]، وهي قصة لا يقوم لها أساس متين؛ سواء بالنظر إلى الأصل السالف الذكر، أو بالنظر إلى الأصل المتمم له، وهو أن ما على الرسول عليه الصلاة والسلام إلا البلاغ المبين، بغض النظر عن رضى أهل أمة الدعوة أو عدم رضاهم[9].

---

(1) تأمل قوله تعالى: [النحل. 103. [الدخان. 13].

(2) تأمل قوله تعالى: [الفرقان. 5].

(3) تأمل قوله تعالى: [الذاريات. 52]. [الصافات. 15]، [ص. 3].

(4) تأمل قوله تعالى: [الحاقة. 41]. [يس. 68].

(5) تأمل قوله تعالى: [الحاقة. 42]. أو أنه مجنون. [الدخان. 13].

(6) تأمل قوله تعالى: [النحل. 103].

(7) بدعوى أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين. تأمل قوله تعالى: [الشعراء. 195].

(8) يأتي تفصيل القول فيها في هامش لاحق.

(9) تأمل النصوص القرآنية الآتية المتعلقة بوظيفة الرسول عليه الصلاة والسلام التبليغية: [المائدة. 69. 94. 101]. [النور. 52]. [العنكبوت. 17].

وعليـه؛ فـإن تلـك الحقيقـة الكليـة النصـية القرآنيـة، تـرد معـززة في نـص القـرآن بمجموعة من الحقائق الجزئية، من أهمها:

- إن القرآن وحي منزل محفوظ من التحريف اللغوي أساساً، بحفـظ اللــه تعـالى كخلقه، قبل حفظ اجتهادات الإنسان لاحقاً. يقول اللـه تعالى:(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ وَإِنَّـا لَهُ لَحَافِظُونَ). [الحجر. 9].

- إن القرآن وحي منزل معصوم من أن يشتمل على خطإ ما، إما صراحـة أو ضـمناً؛ سواء تعلق بالشكل أو المضمون، إفراداً أو تركيباً أو استعمالا أو دلالة؛ سواء كانت خبريـة أو تشريعية أو غير ذلك.

- إن القرآن وحي منزل منزه عن الترادف أو التناوب أو الزائد زيادة فضل وحشـو، إذ دقة كلام اللـه تعالى، لا تقل عن دقة خلقه سبحانه[1]. إذ كل ما ورد فيه، يحمل دلالة محددة، تعين الاجتهاد في طلبها وجوباً[2].

ب. القرآن وحي منزل كمل بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام

أنزل نص وحي القرآن على الرسول عليه السلام، وبلّغه للنـاس أكمـل وأتـم تبليـغ، فتم تبليغه بوفاته عليه والسلام، ومما يدل على هذه الحقيقة، قوله تعالى:

- (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًـا) . [المائدة. 3].

- (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ) . [المائدة. 67].

---

(1) من أهم الأفكار المحورية التي اجتهد في تأسيسها محمد شحرور، أن دقة القرآن لا تقـل عـن دقـة خلق اللـه تعـالى. انظـر دراسـتنا: القـراءات الجديـدة للقـرآن الحكـيم القـراءة المعـاصرة لمحمـد شحرور.

(2) رسخت منهجية التفسير التراثي تلك المقولات. انظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص. 507 ومـا بعدها. العقل وفهم القرآن، المحاسبي، ص. 488 وما يليها.

- (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) . [النحل. 44].

بناءً على هذه الحقيقة تسقط مجموعة من الهرطقات التي ما زال الناس يتمسكون بها أكثر من تمسكهم بأصل القرآن، ومن ذلك ما يسمى عند الشيعة ب"آيات الوصية" و"تفضيل آل البيت" و"زواج المتعة" ونحو ذلك[1]. وما يسمى أيضاً عند السنة وغيرهم بالآيات التي أزيلت بالنسخ كآيات "الرجم" و"الرضاعة" ونحو ذلك[2]. وكذلك يسقط تأويل دعوة الرسول عليه والسلام عند وفاته[3]، إذ هي تحمل على

---

(1) بيان فضل أهل بيت رسول اللـه عليه الصلاة والسلام إن كان قد ثبت نصاً، إلا أن الشيعة خصوصاً الغلاة منهم، غلوا في الاعتقاد إلى حد أن حولوا مقامهم إلى ما فوق مقام الرسول عليه السلام، أو قل، جعلوا منهم شخصيات أسطورية. ومما ورد في حقهم في القرآن، تجد قوله تعالى: [الأحزاب. 33]. [آل عمران. 60]. بالإضافة إلى جملة من الأحاديث النبوية. وعليه؛ فهم على العموم من المسلمين، يحكمهم من يحكم الناس من المسلمين وغيرهم. كما نفصل القول في ما يتعلق بهم في ملاحظة آتية. أما "زواج المتعة"، فقد كنا فصلنا القول فيه في الدراسة الثانية من مشروع البحث. وبيّنا أن التشريع النبوي فيه، استقر على التحريم كما ثبت في الحديث الصحيح. الموطأ، كتاب النكاح، حديث رقم. 41. 42. صحيح البخاري، حديث رقم. 4216. صحيح مسلم، كتاب النكاح، حديث رقم. 21-32. سنن النسائي، حديث رقم. 3366. ولا ذكر له في نص القرآن، إلا من باب تأويل نص سورة [النساء. 24]. انظر: الناسخ والمنسوخ في القرآن، ابن العربي، ص.101.

(2) اجتهدنا في مختلف دراسات مشروع البحث، في سبيل بيان أن لا ناسخ ولا منسوخ في نص وحي القرآن، بل كل نصوصه محكمة، لها ساحات اتباع وتطبيق في مختلف أزمنة التكليف الإنساني. وقد وردت جملة أحاديث دالة على تلك الآيات التي زعم أهل القول بالنسخ، أنها منسوخة لفظاً لا حكماً. نذكر بعض الأمثلة في المحور الموالي للدلالة على تهافت القول بالناسخ والمنسوخ في القرآن أصلا وفصلا.

(3) صحيح البخاري، حديث رقم. 114.

محمل واحد، وهو أنه عليه السلام أراد أن ينبههم إلى أهمية بعض أمور الدين، إذ في هذا النظم تدرج جملة وصاياه عليه السلام عند وفاته[1].

إن تبليغ الرسول عليه السلام لنص وحي القرآن، ليس حتماً كما يتصوره بعض أهل القراءات الجديدة للقرآن[2]، إذ هو يفضي أولا إلى تعطيل أو إلغاء الكثير من نصوص السنة الثابتة، خصوصاً تلك المتعلقة ببعض تشريعات نصوص القرآن تعلقاً مباشرا؛ ذلك أن تبليغ الرسول عليه السلام للقرآن كما ثبت نصاً، ليس من بابا كونه مجرد قناة توصيل، كما هو رأي أبي يعرب المرزوقي وغيره، بل هو تبليغ فعلي مسدد أو مؤيد، أكثر منه تبليغ نظري مجرد. ويفضي ثانياً إلى جعل نص وحي القرآن المبلغ، مجرد طلامس ورموز مبهمة، أقرب إلى الألغاز منه إلى أن يكون نصاً[3]، وذلك منفي نصاً في وحي القرآن[4].

وعليه؛ فإن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا كان قد أكمل تبليغ وحي القرآن كله للناس جميعاً، ولم يختص ببعضه أحداً دون سائر الناس، وما لا يوجد بين دفتي

---

(1) يحمل على ذلك ما صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام في خطبة حجة الوداع، وما صدر عنه أيضاً في مرض وفاته عليه الصلاة والسلام.

(2) مجمل أهل القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، يعتبرون أن بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، نحن ملزمون فقط بنص وحي القرآن، دون أي شيء آخر، ولو صح عنه عليه الصلاة والسلام الحديث النبوي، انظر دراسات مشروع البحث السابقة.

(3) خصوصاً تلك الآيات المتعلقة بالعبادات و المعاملات والحدود ونحوها. لذلك اعتبرت السنة النبوية الصحيحة أساسية في هذا الباب.

(4) بدليل كونه قائما أساسا على ناظم "البيان" و"التبيان المبين". تأمل النصوص القرآنية الآتية: [النحل. 89]. [الشعراء. 195].

المصحف فليس بقرآن أبداً[1]، فإن تبليغه عليه السلام للقرآن، قد تعزز أكثر بالسنة الصحيحة، وذلك لا يعني حتماً أن القرآن ناقص بذاته مكتمل بغيره، بل هو بيان وتبيان بذاته، والسنة منه، ومن يفتقر إلى لوازم ذاته، لا يعد مفتقراً إلى غيره، وتلك هي على الحقيقة علاقة بالسنة الثابتة ببعض نصوص وحي القرآن.

ج. القرآن ومقاصده الكلية المحورية الناظمة

احتوى نص القرآن بوصفه خطاباً لمطلق الجنس الإنساني في كل الأزمنة، مجموعة من المقاصد الكلية الناظمة، إلا أنها في مجملها تدور على مقصد أو محور مقاصدي واحد، هو الإنسان[2]، وتنبثق عن هذا الناظم الكلي، مجموعة من المقاصد الجزئية المؤسسة له، من ذلك:

* إن كلية نص القرآن في متناول الإنسان، إدراكاً على مستوى الفهم، وعملاً على مستوى التنزيل؛ بحيث إن القرآن وإن تضمن بعض ما هو فوق متناول أو طور الإدراك العقلي، خصوصاً ما يتعلق بآيات الغيب المطلق القليلة العدد، إلا أنه يتعلق به ضرورة على مستوى الإدراك إيماناً وتسليماً، والعمل امتثالاً وطاعة .

* إن كلية نص القرآن تراعي إنسانية الإنسان في بعدها المجرد، بغض النظر عن مطلق العرضيات؛ سواء تعلقت بالقومية أو اللغة أو العرق أو الظرف ونحو ذلك . وتتجلى إنسانية الإنسان على الأقل في مستويين؛ مستوى الخطاب، ومستوى تنزيل

---

(1) إن أغلب المقاصد الشرعية التي أسسها تأصيلاً من تقدم أو من تأخر من أهل العلم، تجدها تدور على محور الإنسان.

(2) من الكتب التي اهتمت بالنظر في ذلك المقصد نذكر: الإسلام والإنسان، حسن صعب. القرآن وقضايا الإنسان، عائشة بنت الشاطئ. وعباس محمود العقاد وغيرهم. فضلاً عن الموضوع الذي بحث فيه محمد أركون كثيراً، والذي وسمه بـ"الأنسنة في الإسلام". انظر مصنفه: الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي.

الخطاب، وفق قيم المساواة والعدل والإنصاف والتحري ونحو ذلك، ويعد هذا البعد من أهم متعاليات القرآن.

* إن نص القرآن في كليته قائم على ناظم مراعاة الضروريات الإنسانية المعتبرة، متى تحقق وجودها موضوعياً، خصوصاً على مستوى تشريع الأحكام[1]؛ سواء في بعدها النظري أو العملي؛ ذلك أن تكليف نص القرآن لا يتناسب مع الضرورة المعتبرة أو الشرعية بوصفها من التكليف بما لا يطاق. لذلك، يكثر في القرآن إيراد التشريعات النصية، من أجل رفع الحرج والعسر، ويضع الإصر والأغلال التي كانت على الإنسان تكليفاً في سالف الأزمان، ليستقيم وجود الإنسان مطلقاً، وينتظم في ناظم اليسر والتخفيف[2].

* يعد نص القرآن مكمناً لضرورات الوجود الإنساني[3]؛ سواء تعلقت بالوجود الجواني أو البراني، فردياً أو جمعياً، إذ أي ضرورة يقوم عليها الوجود الإنساني، وإلا والقرآن يشرع أصولها وأسسها، ويمهد الأرضية المناسبة لبنائها، ويكشف مقاصدها وآفاقها، من باب التشريع المصاحب للخلق، وليس من باب الملاحقة والمتابعة، أو

---

(1) تأمل في الآيات الآتية: [المائدة. 4]. [البقرة. 183. 184]. [النحل. 106].

(2) تفكر في النصوص القرآنية الآتية: [البقرة. 183. 184]. [البقرة. 285]. [النساء. 28]. [المائدة. 4. 8]. [الأعراف. 157]. [الحج. 76].

(3) "الضرورة" في الفقرة السالفة بيّن معناها؛ لأنها يتصل أساسا بالتيسير والتخفيف على المكلف، من باب الترخيص الشرعي النصي. أما مفهوم "الضرورة" في هذا السياق، فيقصد بها، أن الإسلام النصي يشرع ما يكفي من التحفيزات ترغيبا، ليفجر الإنسان طاقاته ومكامنه، دون حجر أو تضييق، في مختلف مجالات الحياة، تطويرا للعمران، وإسعادا للإنسانية.

التبرير والتسويغ. ما دام أن ناظم الخلق الرباني والشرع المنزل ينتظمهما ناظم واحد[1].

* نص وحي القرآن في مطلق ما جاء به، تجده يدور مع مصلحة الإنسان المعتبرة حيث دارت ووجدت[2]؛ سواء تعلقت بأشواق القلب، أو معارج الروح، أو تقلبات النفس، أو صرامة العقل، أو جدية القول، أو أثر الفعل، فردياً كان ذلك أو جمعياً، أو كل ذلك جمعاً، ذلك أن مداخل ما ينتفع به الإنسان، ليس مقصوداً أو محصوراً على مدخل دون آخر، وعلى ذلك، يحمل قول قائلهم: "حيث ما وجدت مصلحة فثمة شرع الله تعالى"[3].

* نص القرآن قائم على ناظم إطلاق إمكانات الإنسان المعتبرة؛ حيث لأنه يشرع ما لا يعد من التحفيزات لإطلاق العنان لطاقات الإنسان الخلقية الكامنة فيه، بدءاً بما هو نظري محض، وانتهاء بما هو عملي صرف[4]، وبدون حجر أو تضييق،

---

(1) إن الناظر في نص القرآن، يلاحظ أن الله تعالى يستدل بالواحد منهما على الآخر، بالنظر إلى عدة اعتبارات تأويلية، أهمها: أنهما من مصدر واحد. وهذه الفكرة من أهم ما يشدد عليه أبو يعرب المرزوقي كما تم تفصيل منظوره في سالف الدراسة.

(2) إلا أن تلك المصالح المحمولة، قد يدركها الإنسان وقد لا يدركها. إلا أن ما نؤكد عليه، أن المصلحة بأنواعها ومراتبها ملازمة لنص القرآن، ملازمة الروح للبدن. إلا أنها ليست مطلقة، بل محددة وفق ما يتحدد به نصها المؤسس.

(3) إن اعتبر ذلك صحيحاً، فهو ليس على إطلاقه، على اعتبار أن شرع الله المنزل ليست مصالحه كلها وقفا على الحصر الاجتهادي، وليست أيضاً كل مصلحة اجتهادية أو غيرها معتبرة شرعا.

(4) إن كل إبداعات الإنسان تاريخياً مهما بلغت من رقي إبداع رمزي، ليست إلا جزءا من مكنونات ما أودعه الله في الإنسان من طاقات خلقية ليست أبدا مستنفذة، نظير ما بثه الله تعالى في الكون من سنن وقوانين عامة أو خاصة، والتي هي ليست مستنفذة أيضاً؛ ذلك أن الخلق الإلهي إمكان لا نهائي على مستوى المحمولات في كل الأزمنة.

ما دام ذلك كله ينتظم في إطار معتبر، يتجرد عن تجاوز أطواره الممكنة، وإلا كان ذلك ضرباً من أضرب العبث وانتفاء الجدوى.

* نص القرآن قائم على أصل تجويد علاقة الإنسان بالإنسان بمختلف أبعادها؛ حيث إنه لا يشرع لتحسين علاقة المؤمن بالمؤمن فقط، بل تتعدى إلى علاقة المؤمن بغيره من الناس بمختلف قومياتهم وأديانهم، وهي علاقة بقدر كونها مؤسسة على ناظم الأمر، مبنية أيضاً على ناظم النهي[1].

* إن نص القرآن في علاقته بالإنسان، بقدر ما يؤسس له منطلقات الفعل ذي الأثر الحي، أو الفاعل المتعدي[2]، يزوده بما يجعله دوما مشرئباً نحو المستقبل ذي الأفق الأبدي باستمرار[3]، بقدر ما يمده أيضاً بتجارب تاريخية عديدة؛ سواء في بعدها المحايث أو المفارق، أو في بعدها الإيجابي أو السلبي، قصد الاعتبار والاستلهام، كما يتجلى في آيات القصص القرآني.

وعليه؛ فإن نص وحي القرآن، يمكن أن تصفه بكونه كتاب الإنسان، جاء للإنسان، وفي سبيل الإنسان، لتحقيق إنسانية الإنسان تجريدا؛ بحيث إن كل تشريعات القرآن النصية النظرية والعملية، تدور حول ذلك المحور في حالتي الرخصة

---

(1) تأمل النصوص القرآنية المتعلقة بالأمر: [البقرة. 82]. [النساء. 57]. [الحجرات. 13]. والنصوص القرآنية المتعلقة بالنهي: [النساء. 93]. [المائدة. 34].

(2) لذلك يكثر إيراد مفهوم "الأثر" في نص القرآن ببعدية الإيجابي والسلبي. تأمل النصوص القرآنية الآتية: [يس. 11]. [الزخرف. 21. 22].

(3) قد يكون ذلك من أهم مقاصد الإيمان باليوم الآخر، الذي يجعل من المؤمن به دوماً ممتلكا لرؤية مستقبلية فاعلة غائية متفائلة.

والعزيمة[1]، أو قل، في حالتي الاضطرار والاختيار[2]، من باب مراعاة أحوال الإنسان الثابتة والطارئة معا، دون تقصير أو غلو.

2. النص التراثي والتحريف اللغوي لوحي نص القرآن زيادة ونقصاناً أو هما معاً

ثبت نصاً أن وحي القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام، محفوظ قطعاً من التحريف اللغوي زيادة ونقصاناً، على النقيض مما حدث للكتب المنزلة السابقة[3]. فضلاً عن منهج النبي عليه السلام في تدوينه تقييداً أثناء زمن النزول كما ثبت نصاً في ما صح من الأحاديث[4]. زد على ذلك كله، تقنية وصرامة المنهج المتبع في جمعه بعد وفاته عليه السلام، في عهد أبي بكر وعثمان بن عفان رضي الله عنهما[5]. مع العلم أن الحفظ الإلهي هو الأصل الأول الذي تطمئن إليه العقول والنفوس معاً. وهذه المسألة في التاريخ الإسلامي إلى حد ما محل اتفاق بين عموم

---

(1) أورد بن حجر العسقلاني عن ابن عمر قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته". وفي رواية أخرى: "كما يحب أن تؤتى عزائمه". بلوغ المرام من أدلة الأحكام، حديث رقم. 343.

(2) مفهوم "الاضطرار"، أو قل، "الضرورة" بمعنى التخفيف والتيسير على المكلف، قد وردت في عدة سياقات قرآنية نصية، منها: قول الله تعالى. [المائدة. 4]. [النحل. 106.115].

(3) تأمل النصوص القرآنية الآتية: [البقرة. 78]. [الأنعام. 92]. ذلك أن حفظ الكتب السماوية السابقة، كان مرده إلى الأحبار والرهبان. [المائدة. 46]. عكس القرآن تماماً.

(4) انظر على سبيل المثال ما أخرجه البخاري، حديث رقم. 4990. 4997. 4998.

(5) من معالم الصرامة المنهجية المتبعة في جمع أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان، انظر ما أخرجه البخاري، حديث رقم. 4984. 4986. 4987.

النظار من أهـل التحقيـق، ولا اعتبـار لمـن شـذ[1]. إلا أن الأمـر الـذي يعظـم بـالنظر إلى موضوع تعلقه، هو أن كثيراً مـن نصـوص الـتراث، فضـلاً عـن مـدونات الحـديث النبـوي، ضمت مجموعة من النصوص، أو قل، مجموعة مـن المـأثورات بشـكل مسـتفيض، تجعـل الناظر فيها، يشكك في أصل الحفظ الإلهي لنص وحي القـرآن، وهـي التـي اعتمـدت مـن قبل المستشرقين وغيرهم للطعن والتشكيك في صحة وسلامة وحي نص القرآن، وهي دالـة أيضاً على المستوى المنهجي، أن النواظم القرآنية النصية الكلية، كانت على الأقل مغيبة أو مهجورة[2]. وهي لما تعتمد في أصل المنهج، تـفضي إلى إسـقاط كـل الروايـات أو النصـوص التي تناقضها أو تهدم أصلها أو تشكك فيه ونحو ذلك. ونذكر في هذا السـياق بعضـاً مـن تلك الروايات المتداولة، من باب التمثيل لا الحصر، ومن ذلك:

أ. أخرج الإمام مالك والبخاري ومسلم وغيرهم، والرواية لمسلم عـن ابـن عبـاس أن عمر بن الخطاب قال وهو جالس على منبر رسول اللـه عليه الصلاة والسلام: إن اللـه قد بعث محمداً عليه السلام بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكـان مـما أنـزل اللـه آية الرجم، قرآناها ووعيناها وعقلناها، فـرجم رسـول اللــه عليـه الصلاة والسلام ورجمنا بعده... الحبل أو الاعتراف[3].

---

(1) خصوصاً من يعتقد أن القرآن قد احتوى على ما يسمى بآيات "الوصية" و"المتعة" مـن الشـيعة، أو آيات "الرجم" و"الرضاعة" من السنة، أو من يعتقد أن القرآن زمن الرسول عليه السلام، كـان أكـثر بعد عهد الترسيم، كما الأمر عند أهل الاستشراق ومن قلدهم من أهل مقلدة المتأخرين.

(2) مـن تلـك المحـددات النصـية الكليـة، نـذكر: "محـدد الحفـظ"، "محـدد الإحكـام"، "محـدد نفـي الاختلاف". انظر للتفصيل دراستنا: التعريف بالقرآن.

(3) الموطأ، كتاب الحـدود، حـديث رقـم. 10. صـحيح البخـاري، حـديث رقـم. 6829. صـحيح مسـلم، حديث رقم. 1691. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، حديث رقم. 1038. نواسخ القرآن، ابن الجوزي، ص. 31. 32. العقل وفهم القرآن، ص. 398.

ب. أخرج الإمام مالك ومسلم والنسائي وغيرهم، والرواية لمالك عن عائشة قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله عليه والصلاة والسلام، وهو فيما يقرأ من القرآن[1].

ج. روى ابن الجوزي عن عائشة رضي الله عنها قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضعات الكبير عشراً، وكانت في ورقة تحت سرير في بيتي، فلما اشتكى رسول الله عليه الصلاة والسلام تشاغلنا بأمره، فدخلت دويبة فأكلتها"[2].

د. روى ابن الجوزي عن سهل بن حنيف أن رهطاً من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام أخبروه؛ أنه قام رجل منهم من جوف الليل يريد أن يفتتح سورة كان قد وعاها، فلم يقدر منها على شيء إلا بسم الله الرحمان الرحيم. فأتى باب النبي عليه الصلاة والسلام حين أصبح يسأله عن ذلك، وجاء آخر وآخر حتى اجتمعوا..." [3].

ه. روى المحاسبي أن في مصحف عائشة قبل أن يغير عثمان رضي الله عنهما المصاحف، إلى مصحف واحد: "إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول" بعد قوله: (وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) [4].

و. أخرج مالك في الموطإ عن أبي يونس مولى عائشة قال: "أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، ثم قالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: (حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ

---

(1) الموطأ، كتاب الرضاع، حديث رقم. 17. صحيح مسلم، حديث رقم. 1452. سنن النسائي، حديث رقم. 3307. بلوغ المرام، حديث رقم. 968. نواسخ القرآن، ص. 33.

(2) نواسخ القرآن، ص. 33.

(3) نواسخ القرآن، ص. 27. 28.

(4) العقل وفهم القرآن، ص. 400.

والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ للهِ قَانِتِينَ).[البقرة.238]. فلما بلغتها آذنتها فأملت عليّ: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين". قالت عائشة: سمعتها من رسول اللـه عليه الصلاة والسلام. وأخرج أيضاً مالك عن عمرو ابن نافع قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المومنين فقالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: (حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ للهِ قَانِتِينَ). فلما بلغتها آذنتها فأملت علي: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين"[1].

هذه الروايات وغيرها كثير مما لم يذكر[2]؛ سواء صحت أو لم تصح، فهي غير معتبرة؛ بالنظر إلى أنها تناقض أصولاً نصية قرآنية كلية، فضلاً عن فعل الرسول عليه الصلاة والسلام في جمع القرآن الثابت نصاً، وما تلاه من الجمع التقني الثاني والثالث في زمن خلافة أبي بكر وعثمان بن عفان رضي اللـه عنهما[3]، ومن تلك الأصول نذكر:

- أصل الحفظ الإلهي لوحي القرآن من التحريف اللغوي زيادة ونقصاناً، الذي يعم زمن النزول ومختلف أزمنة التأويل والتكليف، وهو أصل تسقط في ضوئه كل رواية أو أثر مطلقاً ناقضه ولو صح. وما يؤسسه له، قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) . [الحجر. 9].

---

(1) الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، حديث رقم. 25. 26.

(2) للتفصيل أكثر في مثل هذه الروايات، انظر مختلف مصنفات علوم القرآن العامة أو الخاصة، خصوصاً ما يتعلق بموضوع النسخ.

(3) أطلقنا على جمع أبي بكر وعثمان رضي اللـه عنهما وصف "الجمع التقني"، باعتبار أن جمعهما قاما على أصل جمع الرسول عليه الصلاة والسلام زمن النزول، إلا في ما يتعلق ببعض الجزئيات، التي لا تؤثر على صحة وسلامة الأصل.

- أصل كون نص وحي القرآن خطاب إنساني عالمي، صلاحيته النظرية والعملية متعدية إلى منطلق الأزمة، وليست أبداً منحصرة أو محصورة في زمن النزول، وإلا لكان تاريخياً، أو قل، تاريخانياً، وهو أصل تسقط في ضوئه كل أثر أو اجتهاد ناقضه أو عطله ولو صح رواية، ومما يؤسس له، قوله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) . [الأعراف. 158]. وقوله سبحانه:(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) . [سبأ. 28]. وقوله تعالى أيضاً: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) . [الأنبياء. 107].

- أصل كون وحي القرآن نص خاتم، ويقتضي ناظم الخاتمية أمرين متلازمين، الأول: استحالة أن يأتي بعد إكمال نزوله كتاب منزل إطلاقاً. الثاني: ضرورة حفظ النص الخاتم ليكون رسالة الله تعالى إلى الناس جميعاً، في كل الزمن المتبقي من عمر الدنيا منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. وهو أصل تسقط في ضوئه كل دعاوى التنبإ، أو روايات ومأثورات تطعن أو تشكك في ناظم خاتمية نص بوحي القرآن، من مثل مجمل الروايات التي يتمسك بها أهل القول بتاريخية النص القرآني قديماً وحديثاً[1]، ومما يؤسس له، قوله تعالى: (مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) . [الأحزاب. 40] [2].

- أصل كون وحي القرآن نص معجز، ويقتضي ناظم إعجاز القرآن؛ سواء تعلق بالصياغة اللغوية- النصية أو النظم، وهو الذي يهمنا في هذا السياق، أو تعلق

---

(1) سواء تجلت تاريخية، أو قل، تاريخانية النص القرآني، في صورة المعهود التراثي، أو المعهود الحداثي.

(2) ثبت خاتمية "الإسلام النصي" رسالة ورسولاً أيضاً بمجموعة من الأحاديث النبوية، نذكر من بينها ما يأتي: صحيح البخاري، حديث رقم. 3455. صحيح مسلم، حديث رقم. 523. 1842.

بالدلالة السياقية، أن يحفظ من التحريف اللغوي زيادة ونقصاناً، وإلا انتفى عنه ناظم الإعجاز. فإذا كان وحي القرآن ما زال نصاً معجزاً منذ نزوله إلى ما شاء الله تعالى، فإنه حتماً محفوظ من التحريف اللغوي، وهو أصل تسقط في ضوئه دعوى تحريف القرآن أصلاً وفصلاً، ومما يؤسس له، قوله تعالى: (وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ) . [البقرة. 23]. وقوله سبحانه: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) .[الإسراء. 88] [1].

وعليه؛ فقد تبين لك أن أي رواية ناقضت أو عطلت الأصل الكلي لحفظ نص وحي القرآن من مختلف أضرب التلاعب والتحريف المادي، وهو وعد الله تعالى بحفظه، أو ناقضت ما تفرع عنه من أصول جزئية، ترد بإطلاق ولو صحت، بغض النظر عن قائلها أو مصدرها. ولذلك، يتعين تنقية نص التراث، فضلاً عن نصوص السنة ومختلف المأثورات، بمنهج علمي نقدي صارم[2]، من كل ما يناقض معيارية

---

(1) انظر تفصيل دلالة مفهوم "الإعجاز" في الدراسات السالفة من دراسات مشروع البحث.

(2) يقصد به دراسة التراث الإسلامي دراسة علمية مؤسسة شاملة، خصوصاً ما يتعلق بالنصوص والاجتهادات التأسيسية، قصد تنقيته من كل ما هو "ميت" أو معيق أو غير متوافق مع نص وحي القرآن وروحه، قصد التخلص من تأثيراته الواعية وغير الواعية. واستثمار كل ما هو "حي" أو مثمر أو متوافق مع القرآن ونفسه. ودراسة التراث الإسلامي وفق منظور هذا المنهج، لا يقصد به إطلاقاً القطع معه كلية أو التنقيص من شأنه أو تعويضه بمنقول ووافد غريب، بل القصد الأول منه تقديره حق قدره، ما دام أنه اجتهاد إنساني تاريخي. وقد وجدت في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر محاولات-مشاريع بحثية عديدة في هذا السياق، إلا أنها محاولات فردية، تنتهي بموت أصحابها. وبالتبع، فهي مجرد محاولات أولية. ونحن في هذه الدراسات من مشروع البحث، ما فتئنا نؤكد على هذه القضية، ونفتح أبواب البحث فيها، ونمهد القول فيها من حين لآخر، قصد تكميلها وتحرير التأصيل فيها.

وحاكمية القرآن المطلقة. وإلا أصبحت تلك الروايات أو المأثورات، مثاراً للشبهات في كل زمان[1]، مما يجعل المسلمين يبذلون جهوداً مستمرة للرد والتفنيد، فتضيع جهود شتى، والأولى أن يطهروا الأصل مما ليس من معدنه، لتتطهر بالتبع الفروع، وتنفق تلك الجهود في ما هو ضروري وأهم من ذلك كله، في ما يعود عليهم وعلى غيرهم بالنفع العميم العريض.

3. نص وحي القرآن بين منهج ترتيب المصحف وترتيب النزول

كثرت الدعوات مؤخراً الداعية إلى ضرورة الاجتهاد في سبيل إعادة ترتيب آيات نص القرآن وفق منهج توالي أزمنة النزول، قصد تحقيق مقاصد شتى؛ سواء كان مصدرها فضاء الفكر الإسلامي المعاصر[2]، أو فضاء الاستشراق الغربي[3]، بالنظر إلى أن آيات نص القرآن كما هي عليه في المصحف، ليست مرتبة باعتبار توالي أزمنة النزول. وقد بيّن أبو يعرب المرزوقي بعض أسس تهافت القول بإعادة ترتيب آيات القرآن وفق منهج توالي أزمنة النزول، فضلاً عن أنه يفضي إلى مقاصد عبثية شتى[4]. ونجتهد في هذا السياق التكميلي، تتميم القول وبسطه أكثر في هذه المسألة.

إن الفرق الجوهري الذي صنع الفرق بين ترتيب المصحف وترتيب النزول، على فرض تحقق الأخير، مرده إلى صحة وسلامة المنهج؛ فترتيب المصحف تم توقيفاً ، مرده إلى الوحي، إذ قد تم تحت إشراف ورعاية الرسول عليه الصلاة والسلام

---

(1) ما يثار من شبهات من حين لآخر، حول الإسلام وما يتعلق به، تجد أسسها وأصولها ومادة وجودها الأولى مبثوثة في نصوص التراث الإسلامي. لذلك، فإن تنقيته علمياً وموضوعياً، من شأنه أن يلجم مروجي الشبهات، فلم يضره، وأوهى قرنه الوعل.

(2) من أهم تلك المحاولات، اجتهاد محمد عابد الجابري، كما بسطنا القول في ذلك، في الفصل الأول من الدراسة.

(3) من أهم تلك المحاولات الاجتهادية، انظر اجتهاد تيودور نولدكه في كتابه، تاريخ القرآن.

(4) فصلنا القول في ذلك من منظور أبي يعرب المرزوقي في سالف الدراسة.

كما ثبت في صحيح السنة النبوية[1]. أما ترتيب النـزول فهـو تـوفيقي، مـرده إلى الاجتهـاد الإنساني الاحتمالي المقدر. ومع وجود الهمة العاليـة لتحقيقـه، إلا أنـه تعترضـه صـعوبات شتى، أهمها:

أ. إن ترتيب النزول بالتوسل كما هو معلوم بمرويات أسـباب-مناسـبات النـزول، إلا أن أغلب آيات القرآن أنزلت لغير سبب- مناسبة، مع فـرض صـحة كـل مرويـات أسباب–مناسبات النـزول؛ سـواء المتـوفرة في مظانهـا الرئيسـية[2]، أو في مختلـف مدونات الحديث النبوي ومصنفات التفسير وعلوم القرآن ونحو ذلك[3].

ب. إن أغلب "حيثيات نزول الآيات زمن النزول"، لم تنقل إلينا كلها بحذافيرها؛ سـواء تلك المتعلقة بالرسول عليه الصلاة والسلام تحديـداً، أو بمـن نزلـت فـيهم بعـض الآيات، أو بأزمنة النزول قبل وبعد الهجرة النبوية[4].

---

(1) ذكرنا مجموعة من الأحاديث النبوية في هامش سابق.

(2) خصوصاً أسباب النزول للواحدي وأسباب النزول للسيوطي.

(3) ذلك الأمر يعم مختلف مواضيع التراث الإسلامي؛ إذ هي بقدر وجودها في مصنفات خاصة، توجـد أيضاً في عموم مصنفات التراث ومدونات الحديث النبـوي، مثـل: تفسـير القـرآن والسـيرة النبويـة والناسخ والمنسوخ ونحو ذلك.

(4) إذ هي محمولة في الغالب على مبلغ العلم الظني، أو على قـدرة الصـحابي عـلى الـربط بـين الآيـة وحدث ما ونحوه. لذلك، فإن المسألة في حاجة إلى اجتهاد. ومن أحاديث التي تصف حالة الرسول عليه الصلاة والسلام، أثناء نزول الوحي عليه، نذكر من ذلك ما أخرجـه البخـاري، أن الحـارث بـن هشام سأل رسول اللـه عليه الصلاة والسلام فقال: يا رسول اللـه كيف يأتيك الوحي؟ فقال عليه السلام:"أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشد عليّ، فيُفصم عنّي، وقد وعيت عنه مـا قـال. وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيُكلمني، فأعي ما يقول". قالت عائشة رضي اللـه عنها:"ولقد رأيتـه ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيُفصم عنه، وإن جبينه ليتفصّدُ عرقاً". صـحيح البخـاري، حديث رقم. 2.

ج. إن العديد من مرويات أسباب النزول، وإن كانت في الأصل متوقفة على ناظم الخبر والرواية[1]، إلا أنها مع توالي الزمن، قد دخلها الوضع والصنعة، الأمر الذي قد يؤسس لنسف القول بها أصلاً، ما دام أن تحقق الوضع، يشكك في الأصل.

د. إن أهم أصل تقوم عليه مرويات أسباب النزول، هو التجرد الموضوعي، ما دام أنها من باب وصف أو نقل ما وجد تحقيقاً. إلا أن الناظر فيها يقف جلياً على معالم هيمنة المذهبيات، التي تمتد إلى عهد ما بعد زمن النبوة والنزول.

ه. إن مرويات أسباب النزول تقتضي الوحدة أو الاتفاق، وعدم الكثرة أو الاختلاف، إلا أن الناظر فيها يقف جلياً على كثرة التعدد، الذي يصل حد الكثرة المسلمة إلى الاختلاف أو التناقض الجلي، مما يطرح سؤال مشروعية الأصل[2].

وعليه؛ فإن الدعوة إلى الاقتصار على الترتيب التوفيقي على فرض تحققه فعلياً، وترك الاهتمام بالترتيب التوقيفي، أمر لا يستقيم منهجياً ولا معرفياً. وإن الاجتهاد في سبيل إعادة ترتيب آيات القرآن وفق توالي أزمنة النزول، أمر له أهميته ولا شك، إلا أنها تدنوا وتصغر أمام عظيم الترتيب التوقيفي.

إن المقصد الظاهر الذي ينشده أهل دعوة إعادة ترتيب آيات القرآن وفق توالي أزمنة النزول، هو اكتشاف تموج البناء الدلالي الداخلي لناظم النص القرآني، وتتبع تكونه شيئاً فشيئاً مع توالي الزمن. إلا أن هذا المقصد قد يصغر شأنه، بالنظر إلى أن ترتيب المصحف ما دام أنه ترتيب توقيفي، فهو حتماً خاضع لنسق محدد على مستوى ناظم البناء التركيبي والدلالي معاً[3]، وذلك ما جعل أهل التفسير التراثي

---

(1) أسباب النزول، الواحدي، ص. 8.

(2) كنا قد أوردنا ما يدل على ذلك في دراساتنا السابقة المتعلقة بمشروع البحث.

(3) ما زال نسق نص القرآن مجهولاً، ونجتهد في هذه الدراسات من مشروع البحث، قصد رصد معالمه وأساسياته.

يبدعون في تأسيسي ما يسمى ب"النظم" القرآني، القائم أساساً على ناظم "المناسبة" بين الآيات والسور القرآنية على حد سواء[1].

أما المقصد الخفي غير المعلن، فهو إثبات تاريخية، أو قل، تاريخانية آيات نص القرآن لساناً ودلالة وحكماً غالباً، إذ النص القرآني كلما تم ربطه ربطاً جدلياً بزمن أو واقع النزول، إلا وكان المبتغى في الأصل، جعل النص القرآني استجابة لواقع زمني محدد، خصوصاً ما تعلق بآيات الأحكام والتشريع بالمعنى المعهود. وما دام أن نص القرآن ارتبطت بعض آياته زمن النزول بأحداث محددة؛ سواء في العهد المكي أو المدني[2]. ما دام أن القرآن كثيراً ما يجرد نصوصه التشريعية وغيرها عن كل ماله صلة بواقع زمن النزول، ليثبت بالتبع معالم التجريد المتعالي. ولا شك أن ذلك المقصد، أو قل، ذلك المسلك المنهجي غير معتبر، ليس بالنظر إلى عدم قيامه على أسس محررة فحسب، بل لأنه يناقض خصوصية نص القرآن، التي له بالاعتبار الأول المنزل به، قبل أي اعتبار آخر تأويلي لاحق.

إن استبدال ترتيب آيات القرآن باعتبار توالي أزمة النزول مع فرض تحققه فعلياً بترتيب المصحف، من شأنه أن يدخل الفكر الإسلامي في فرضيات لا تنتهي، ما دام أن ترتيب النزول لا يتأسس على أسس متفق عليها بين المجتهدين. مما يجعل القرآن بين أيدي المسلمين متعدداً، تعدد الاجتهادات. ولا شك أن ذلك مفض إلى فوضى لا

(1) انظر على سبيل المثال: مصنف السيوطي ومصنف البقاعي.

(2) من أهم الاجتهادات المعاصرة التي تقصد رأساً ذلك، تجد اجتهاد محمد عابد الجابري، كما بينا في الدراسة الثانية من مشروع البحث، واجتهاد محمد شحرور، كما بينا في الدراسة الثالثة من مشروع البحث. وغيرهما من المجتهدين المعاصرين، في حقل الدراسات القرآنية خصوصا، والإسلامية عموماً.

متناهية، تعود على أصل قداسة نص القرآن بالتشكيك والطعن[1]. ولا مرية أن جملة من الأمور ترهن بمقاصدها في مجال الاجتهادات الإنسانية[2]. درءاً لكل ذلك وغيره، تعيّن وجوباً خصوصاً في الوقت المعاصر، الاقتصار على ترتيب المصحف، ما دام أن القرآن يتعرض لحملات التشكيك والطعن، تكاد تكون لا حد لها. مع فتح أبواب الاجتهاد في سبيل إعادة ترتيب آيات القرآن وفق منهج توالي زمن النزول، بناء على أسس محررة ومتفق عليها علمياً، من باب تطوير البحث في فضاء آيات القرآن[3]. أما ترك اليقين المحقق، والدعوة إلى تحقيق إنجاز الفرض، لا يقول به عقل سليم، ولا يقره منهج قويم.

بناءً على ما تقدم يمكن القول: إن المنهج الأسلم يقتضي التمسك بترتيب نص المصحف، ما دام أنه ترتيب توقيفي، تم تحت رعاية الرسول عليه الصلاة والسلام. وجمع أبي بكر الصديق وعثمان لن عفان رضي الله عنهما، لا يخرج في ناظمه الكلي عن الجمع الذي تم زمن الرسول عليه السلام. أما الترتيب التوفيقي وفق توالي أزمنة النزول، فهو وإن كان مشروعاً في الأصل، إلا أنه لا يقوم على أسس علمية معتبرة. والأولى أن تكون وظيفته متعلقة أساساً بناظم معينات الفهم والتفسير، وإلا دخل الوعي والفكر الإسلامي في فرضيات لا تنتهي كثرة، مما ينسف أصل وحي نص القرآن؛ سواء تم النظر إليه بوصفه نصاً متعالياً، أو بوصفه نصاً خاضعاً لنسق دلالي معين، تعين الاجتهاد في سبيل كشفه وتسطيره.

---

(1) تلك من أهم المداخل التي يعتمدها من يبتغي التشكيك أو الطعن في صحة وسلامة نص وحي القرآن. انظر على سبيل المثال: اجتهاد جولد تسهير ونولدكه.

(2) المقصد بقدر ما يعد محفزاً وموجهاً للاجتهاد، يتوقف ناظم وجوده على أساس المشروعية استقلالا، أو في علاقته بوسائله.

(3) خصوصاً إذا كان البحث في ذلك مؤسساً، يجمع المذاهب الإسلامية كلها في العالم الإسلامي، ليكون المقصد موحداً، درءاً لأي اختلاف مقسم.

4. القرآن ومنهج تعدد قراءات آيات نص القرآني

صنفت في تاريخ الفكر الإسلامي عدة مصنفات عامة وخاصة اهتمت بجمع ما يتعلق بموضوع كيفيات قراءات آيات نص القرآن[1]. مثبتين تعدد قراءات آيات نص القرآن بقوله عليه الصلاة والسلام: "أنزل القرآن على سبعة أحرف"[2]. علماً أن الحديث له تأويلات أخرى ارتضاها جمع من أهل النظر الإسلامي المعاصر[3]. وموضوع القراءات كما هو عليه في المصنفات المتعلقة به، يثير مجموعة من الأسئلة، أهمها:

أ. هل الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء تلقيه آيات القرآن عن جبريل عليه السلام عن الله تعالى، تلقاها بقراءات متعددة؟.

ب. هل الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء قراءته آيات القرآن على الصحابة زمن النزول، كان يقرؤها قراءات متعددة؟.

ج. هل الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء إملاء آيات القرآن على كتبة الوحي، أنه كان يمليها عليهم لكتابتها بقراءات متعددة، وكتبت كذلك؟.

---

(1) من المصنفات الخاصة: النشر في القراءات العشر، ابن الجوزي. السبعة في القراءات، ابن مجاهد. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البنا. الكافي في القراءات السبع، ابن شريح. ومن المصنفات العامة، فهي مختلف كتب التفسير وما اتصل بها من مصنفات اللغة والمعاني.

(2) الحديث أخرج بصيغ متعددة، منها: صحيح البخاري، حديث رقم. 4991. 4992. سنن النسائي، حديث رقم. 940. 936. 939. صحيح مسلم، حديث رقم. 818. 820. 821. واختلفوا في تأويل معناه اختلافاً بيناً، فابن قتيبة بعد أن حكى الاختلاف في تحديد معنى أنزل القرآن على سبعة أحرف، ورفضه، رجح أن يكون معنى ذلك، هو أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات متفرقة في القرآن. تأويل مشكل القرآن، ص. 90. 91.

(3) انظر على سبيل المثال رأي محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، ص. 33 وما بعدها.

إذا كان ذلك كله قد صدر عن الرسول عليه الصلاة والسلام وثبت عنه؛ سواء أثناء تلقيه وقراءته على الناس، أو أثناء تدوينه كتابة في زمنه، فلا إشكال في الأمر إطلاقاً، ما دام الأمر كله أساسه ناظم الوحي. أما إذا كان الأمر كله حدث وتمّ بعد وفاته عليه السلام، وبعد عهد الصحابة رضي الله عنهم، خصوصاً بعد جمع أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان[1]، فالأمر يثير إشكالات وتساؤلات عديدة، تتصل أساساً بناظم الحفظ على المستوى اللغوي لنص القرآن. لذلك، تجد بعض الكتابات الاستشراقية، تتخذ من موضوع تعدد قراءات آيات نص القرآن، مدخلاً موضوعياً للطعن والتشكيك في سلامة وصحة وحي نص القرآن[2].

أخرج البخاري أن عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله عليه الصلاة والسلام، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة، لم يقرئنيها رسول الله عليه الصلاة والسلام، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبّرت حتى سلّم، فلبّبتُه بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرنيها رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقلت: كذبت، فإن رسول الله عليه السلام قد أقرأنيها على غير ما قرأت. فانطلقت به أقوده إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها. فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "أرسله، اقرأ يا هشام". فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "كذلك أنزلت". ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة

---

(1) يتجلى الفرق بين جمع أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما؛ في أن جمع أبي بكر يتعلق بناظم جمع آيات القرآن، خشية أن يضيع منه شيء بموت القراء في حروب الردة والفتوح، أما جمع عثمان فيتعلق بناظم توحيد قراءة آيات القرآن بين المسلمين جميعاً، خشية الاختلاف في قراءاته بين الناس، كما ثبت في الصحيح.

(2) انظر على سبيل المثال: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، المستشرق المجري اجنس جولد تسهير. فضلا عن تاريخ القرآن، تيودور نولدكه.

التي أقرأني، فقال رسول الله عليه السلام: "كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرءوا ما تيسر منه"[1].

أخرج النسائي عن أبي بن كعب قال: أقرأني رسول الله عليه السلام سورة، فبينما أنا في المسجد جالس، إذ سمعت رجلاً يقرؤها يخالف قراءتي، فقلت له: من علمك هذه السورة؟. فقال: رسول الله عليه السلام، فقلت: لا تفارقني حتى نأتي رسول الله عليه السلام، فأتيته فقلت: يا رسول الله إن هذا خالف قراءتي في السورة التي علمتني، فقال رسول الله عليه السلام : "اقرأ يا أبي"، فقرأتها، فقال لي رسول الله عليه السلام: "أحسنت". ثم قال للرجل: "اقرأ"، فقرأ فخالف قراءتي، فال رسول الله: "أحسنت". ثم قال رسول الله عليه السلام: "يا أبي إنه أنزل القرآن على سبعة أحرف كلهن شاف كاف"[2].

بناء على ما تقدم، نلاحظ أن تعدد قراءات آيات القرآن، يرتبط بمستوى اختلاف التلفظ بمفردات وتراكيب آيات القرآن. لذلك، تمّ حمل قوله عليه الصلاة والسلام: "أنزل القرآن على سبعة أحرف"، على هذا المعنى[3]. ويتحدد المعنى أكثر كما تلاحظ، بالنظر إلى مرحلة كون آيات القرآن ما زالت في طور الخطاب الشفهي. لذلك، يمكن حمل معنى الاختلاف في كيفية التلفظ بآيات القرآن على معنيين، الأول: الاختلاف في ما يسمى بالحركات الإعرابية. الثاني: الاختلاف فيما يسمى بالأصوات التجويدية.

---

(1) صحيح البخاري، حديث رقم. 4992. سنن النسائي، حديث رقم. 936. صحيح مسلم، حديث رقم. 818.

(2) سنن النسائي، حديث رقم. 940. صحيح مسلم، حديث رقم. 820.

(3) ذلك أحد معاني الحديث، الذي سبق تخريجه في هامش سابق.

ويستبعد أن يكون المعنى متعلقاً بالاختلاف في الحروف والمفردات زيادة ونقصاناً، وبالأولى في التراكيب والعبارات[1]، بأدلة كثيرة أهمها:

أ. معنى مفهوم المد في القراءة

أخرج الإمام البخاري عن قتادة قال: سئل أنس: كيف كانت قراءة النبي عليه الصلاة والسلام؟. فقال: كانت مدّاً. ثم قرأ: "بسم الله الرحمن الرحيم"، يمد بسم الله، ويمد بالرحمان، ويمد بالرحيم[2].

ب. معنى مفهوم الحرف في القراءة

أخرج الإمام مسلم عن أبي بن كعب قال: أن النبي عليه السلام كان عند أضاةِ بني غِفار، فأتاه جبريل فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف. فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن الله أمتي لا تطيق ذلك". ثم أتاه الثانية، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين. فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك". ثم جاءه الثالثة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف". فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك". ثم جاء الرابعة، فقال: "إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا"[3].

---

(1) الحمل على التعلق الثاني، ينسف أصل ناظم الحفظ الإلهي لنص وحي القرآن، فضلاً عن انعدام معنى الجمع زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ونحو ذلك.

(2) صحيح البخاري، حديث رقم. 5046. انظر أيضاً حديث رقم. 5045. 5047.

(3) صحيح مسلم، حديث رقم. 821. 820. سنن النسائي، حديث رقم. 939. صحيح البخاري، حديث رقم. 4991.

ج. معنى مفهوم الترجيع في القراءة

أخرج الإمام البخاري عن عبد اللـه بـن المغفـل قـال: رأيـت النبـي عليـه الصلاة والسلام يقرأ وهو على ناقته- أو جمله- وهي تسير بـه، وهـو يقـرأ سـورة الفـتح -أو مـن سورة الفتح- قراءة ليّنة وهو يرجّع[1].

د. معنى مفهوم الهَذّ في القراءة

أخرج البخاري عن أبي وائل عن عبد اللـه قال: غدونا على عبد اللـه...[2].

هـ. معنى مفهوم التغني في القراءة

أخرج البخاري عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام: لم يأذن اللـه لشيء.[3].

إن الـذي يـدعم أكـثر، أن يكـون موضـوع تعـدد قـراءات آيـات القـرآن متعلقـاً بـالاختلاف في كيفيـات الـتلفظ بـالمفردات القرآنيـة عـلى مسـتوى الحركـات الإعرابيـة والأصوات التجويدية، وهو الدافع الذي جعل عثمان بن عفان يأمر بإعادة جمع آيـات القرآن مرة أخرى. أخرج الإمام البخاري أن حذيفة بن اليمان قـدم عـلى عـثمان، وكـان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اخـتلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمـة قبـل أن يختلفـوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصـة أن أرسـلي إلينـا بالصـحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك. فأرسـلت بهـا حفصـة إلى عـثمان، فـأمر زيـد بـن ثابت وعبد اللـه بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمان بـن الحـارث بـن هشـام،

---

(1) صحيح البخاري، حديث رقم. 5047.

(2) صحيح البخاري، حديث رقم. 5043.

(3) صحيح البخاري، حديث رقم. 5023-5024. يطلـق مفهـوم "الـتلاوة" في نـص القـرآن عمومـا عـلى قراءة خطاب ملفوظ أو نص مكتـوب أو إعـادة قـراءة موجـود. تأمـل النصـوص القرآنيـة الآتيـة: [يونس. 15. 16]. [البقرة. 43]. [البقرة. 101].

فنسخوها في المصحف، وقال عثمان للرهط القريشيين الثلاثة: إذا اختلفتم وأنتم وزيد في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا[1]، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحرق[2].

ما سلف وغيره مما لم يذكر، جعل أهل القراءات فيما بعد، يقرون بتعدد قراءات آيات نص القرآن، مع اختلاف في عددها، إلا أن المتفق عليه، أنها سبع قراءات متواترة، بالنظر إلى ما حدده نص الحديث النبوي. وقد نصوا على أن قراءة آيات نص القرآن بأي قراءة من القراءات السبع تمت، تعد مشروعة وتصح بها العبادة، فضلاً عن أن تعددها يثري دلالات نصوص القرآن على مستوى الدلالة إلى درجة التكوثر[3].

بناءً على ما تقدم يمكن التركيز على ما يأتي:

أ- إن تعدد قراءات آيات نص القرآن، لا علاقة لها إطلاقاً بمسألة تحريف نص القرآن لغوياً، كما يدندن حول ذلك جمع من المستشرقين ومن اقتفى آثارهم من العرب والمسلمين المعاصرين[4]. إذ حتى في حال عدم ثبوتها عن المعصوم عليه السلام، فإن الأمر يتعلق أساساً بكيفيات النطق والتلفظ؛ سواء تعلق الأمر بالحركات الإعرابية

---

(1) عبارة عثمان بن عفان، توحي بمجموعة من الإيحاءات، أهمها: أن القرآن منذ نزوله إلى ذلك الزمن، لم يكن مدوناً بخط مرسوم يتبع.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم. 4987.

(3) انظر مختلف مصنفات التفسير التأسيسية؛ سواء كانت عامة أو خاصة.

(4) انظر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، اجنس جولد تسهير. وكذا دراستنا: القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون عرض ونقد وإكمال، ص. 105 وما بعدها، ص. 133 وما يليها.

أو الأصوات التجويدية حسب التسمية لاحقاً، ولا يتصل إطلاقاً بأمر الحروف أو المفـردات أو التراكيب في الغالب، بإسقاط ما يتعلق بالرسم[1].

ب. إن تعـدد قـراءات آيـات نـص القـرآن، لـيس متعلقـاً حصراً بنـاظم التوفيـق الاجتهادي، وإلا أفضى ذلك إلى نقيض ما جعل عـثمان بـن عفـان يعيـد جمـع آيـات نـص القرآن، من باب توحيد قراءة آيات نص القرآن بين المسلمين. وإنما أصل القـول بهـا يرجـع أساساً إلى ناظم التوقيف النبوي، ما دام أن الأمر كله متوقف على الوحي كما ثبت نصاً[2].

ج. إن تعدد قراءات آيات نص القرآن، لا يحمل إطلاقاً على تعدد لهجات أو لغـات العرب زمن النزول، وإلا أفضى ذلك إلى انتقاء ناظم التوقيف أو الوحي الثابت عن الرسول عليه الصلاة والسلام، فضلاً عن ناظم الخصوصية التي له بالاعتبار الأول المنزل به وغيرهـا. وأصل القول بذلك المَحمَل، يرجع أساساً إلى التسليم بأن لسـان نـص القـرآن، أنـزل وفـق معهود لسان نصوص الكلام العربي زمن النبوة والنزول[3]. وقد بينا في سـابق الدراسـة، وفي دراسات سابقة أخرى[4]، أسس وأصول تهافت القول بذلك منهجياً ومعرفياً، فلا داعـي إلى تكرار القول في ذلك. وما يمكن إضافته في هذا السياق، أمور منها:

- إن لسان نصوص الكلام العربي لم يكن واحداً في نظامه التعبيري، وبـالأولى الدلالي، بل كان متعدداً تعدد القبائل العربية وسياقات ظروفها التاريخية. فـحصر

---

(1) الذي تقرر أكثر بعد تأسيس ما يسمى بـ"علم التجويد" و"الرسم".
(2) تم ذكر بعض ما يدل على ذلك من الأحاديث في هامش سابق.
(3) يعتبر القول بذلك المسلك، أهم ما اجمع عليه أهل تأسيس منهج علم التفسير في التراث الإسلامي.
(4) انظر مختلف دراسات مشروع البحث، خصوصاً الثانية والثالثة. فضلاً عن دراسة مستقلة بعنـوان: لسان القرآن المبين.

قراءات آيات نص القرآن في ذلك، بقدر ما يجعل من آيات نص القرآن مضطربة لا تخضع لقانون لساني ونسق دلالي محدد خاص، يجعل منها أيضاً فاقدة الأثر المتعدي، ما دام أن أغلب اللهجات العربية ليست متعالية، فضلاً عن أنها متحولة، أو قل، متغيرة، تغير ما يحيط بالقائلين[1].

- إن آيات نص القرآن على مستوى القراءات وناظم الدلالة، يتكامل فيها الشكل والمضمون بصورة نسقية، ما دام أن الأمر كله مما هو ثابت توقيفياً[2]. أما لسان الكلام العربي، فهو ليس ثابتاً، بل متغيراً من زمن إلى آخر لاحق؛ سواء كان مستوى الشكل أو المضمون، على اعتبار أنه كان تابعاً للواقع وسياقاته التاريخية والثقافية ونحوها. لذلك، تجد الحديث عن التغيير الذي طرأ على الشكل أو المضمون بصور متعددة[3].

- إن لسان قراءات آيات نص القرآن، قيّد تدويناً زمن النبوة والنزول؛ بمعنى عدم وجود فرق زمني بين مرحلة الخطاب ومرحلة النص[4]. أما لسان نصوص الكلام العربي، فقد تباعد الزمن فيه بين مرحلة كونه خطاباً ومرحلة تدوينه نصاً. لذلك، كثر

---

(1) في دراسة سابقة، الدراسة الثالثة من مشروع البحث، فصلنا القول في أن طبيعة اللغة في عمومها ميالة إلى التغير والتطور على مستوى الدلالة تحديداً، وإن بقي الشكل اللغوي واحداً.

(2) من هذا المنظور يبطل القول بـ"الترادف" و"التناوب" و"الزائد" زيادة فضل وحشو ونحو ذلك.

(3) ما دام الواقع بطبيعته متغيراً، فكذلك اللغة، خصوصاً على مستوى ناظم الدلالة. انظر: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ص. 35. 43. 44. 50. 69. 70. 94.

(4) انظر دراستنا: القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون، ص. 133 وما بعدها.

الحديث عن الشعر الموضوع بشهادة أهل التحقيق، فضلاً عن تضارب نسبة النصوص إلى قائليها[1].

- إن لسان آيات وحي القرآن، هو قول رب العالمين سبحانه، فهو بالتبع يحمل صفات قائله، فضلاً عن محددات نص القول- القرآن ونواظمه الكلية. أما لسان معهود الكلام العربي، فهو قول الإنسان في ظرف زمكاني وجغرافي معين، فهو يحمل بالتبع صفات قائليه، فضلاً عن محددات نصوص القول. والفرق بين القولين لا يطوى، فكيف ينسى[2].

هـ إن من أهم المسائل التي تحتاج ضرورة إلى تحرير القول فيها، ما يتعلق بمسألة ضبط آيات نص القرآن، على مستوى النقط والحركات الإعرابية، إذ قد ثبت أن الجمع النبوي الأصل، وما تفرع عنه من جمع أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان رضي الله عنهما، كانا خاليين من النقط والحركات الإعرابية، إلى زمن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، الذي أمر بضبط آيات نص القرآن، بإيعاز من الحجاج بن يوسف الثقفي. ويعد هذا التأخير أحد الأسباب الأساسية أي جعلت قراءات آيات نص القرآن، تتجاوز السبع قراءات المشار إليها في نص الحديث النبوي السالف الذكر[3].

و. أصل القول بكون قراءات آيات نص القرآن المتعمدة مما ثبت توقيفاً، راجع أساساً إلى أن نص القرآن لا ينفصل فيه الشكل عن المضمون؛ ذلك أن الحركة

---

(1) ذلك من بين أهم ما يجعل تفسير نصوص القرآن بمعهود نصوص الكلام العربي لا يستقيم منهجياً.

(2) ذلك مما يبطل التمسك بمدخل معهود نصوص لسان الكلام العربي لتفسير نصوص القرآن وفقه، وكأنه أنزل على مقاسه لا يتعداه أبداً.

(3) من أهل القراءات من بيّن وجود أكثر من سبع قراءات، إلا أنها لا ترقى لمرقاها، وإن ادعى قوم ذلك، حسب رأي ابن خلدون. المقدمة، ص. 419. 420.

الإعرابية كلما تغيرت تغير المعنى أو الحكم، فما بالك إذا تغير الحرف أو صياغة المفردة أو العبارة أو نحو ذلك، وهذا يعد أحد أهم وجوه الإعجاز في نص القرآن[1].

ز. مجمل ما حدث بعد ذلك، من تقسيم لآيات نص القرآن كالتحزيب، أو من علامات كالوقف ونحو ذلك، فلا يؤثر كثيراً في البنية العامة لآيات نص القرآن تعبيراً ودلالة، إذ سبب نشوء ذلك كله ضبط القراءة في الغالب. مع أن أساسيات ذلك كله، مما هو توقيفي ثابت بالنص عن المعصوم عليه الصلاة والسلام[2].

ح. إن أي رواية من الروايات المتعلقة بموضوع قراءات آيات نص القرآن، إذا أفضت موضوعياً إلى التمهيد للقول بالتحريف اللغوي لنص القرآن زيادة أو نقصاناً أو هما معاً، رفضت قطعاً؛ سواء اعتمدت من قبل أهل التراث ومقلدتهم، أو من قبل أهل الاستشراق ومقلدتهم، على اعتبار أن مقتضيات الأصل، مقدمة في الاعتبار على ما انبثق عنه ولو صح[3].

---

(1) من الأمثلة التي تساق في هذا السياق للدلالة على ما سلف، نذكر آية الوضوء. المائدة. 7. فقراءة "أرجلكم" بكسر اللام، يكون حكم الرجلين المسح، أما قراءتها بالفتح، فيكون الحكم غسل الرجلين معاً وهكذا.

(2) ذكرنا في الهوامش السابقة بعض النصوص الحديثة الدالة على ناظم التوقيف عن المعصوم عليه الصلاة والسلام. ووجدت عدة مصنفات اهتمت بتقسيم القرآن إلى أجزاء، أو وضع علامات ضبط التلاوة صوتيا، أو قل، التجويد آيات القرآن. وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام لأبي موسى الأشعري:"يا أبا موسى لقد أوتيت مزمار من مزامير آل داود". صحيح البخاري، حديث رقم. 5048.

(3) نذكر في هذا السياق بعض ما يدل على ذلك، من باب التمثيل الجزئي، لا من باب الحصر الكلي المستغرق، فمن الروايات الخبرية المتداولة في مصنفات السنة النبوية أساسا، نذكر ما يسمى بحديث "آية الرجم". صحيح البخاري، حديث رقم. 6829. صحيح مسلم، حديث رقم. 1691. الموطأ، كتاب الحدود، حديث رقم. 10. وحديث "آية الرضاعة". الموطأ، كتاب الرضاع، حديث رقم. 17. صحيح مسلم، حديث رقم. 1452.

وعليه؛ يمكن القول: إن موضوع "قراءات آيات نص وحي القرآن"، بالرغم من كل ما قيل في شأنه؛ سواء من قبل المتقدمين أو المتأخرين أو غيرهم من المستشرقين وأتباعهم، يبقى العاصم له بكل ما يشي بالتحريف المادي- اللغوي زيادة أو نقصاناً أو هما معاً، أنها ثابتة في الأصل عن الرسول عليه الصلاة والسلام، كما ثبت في صحيح السنة النبوية، فضلاً عن وعد الله تعالى بحفظ الذكر الحكيم من كل ما يمكن أن يطرأ على نص ديني منزل، من مثل ما حدث لنصيْ التوراة والإنجيل. وكل ما لم يثبت توقيفاً عن الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يؤثر على آيات نص القرآن، فالأمر مرده أساساً إلى الاجتهاد، الذي يتغيى الضبط التقني الخارجي. أما الشبهات المثارة من حين لآخر، المتعلقة بهذا الموضوع، فهي توزن رفضاً أو قبولاً بما سبق تفصيله. وعلى العموم يبقى موضوع "تعدد قراءات آيات نص وحي القرآن"، في حاجة إلى تكثير الدراسات لتحرير مواطن الاختلاف والشبهات، وليستقيم الاعتقاد والقول به نظراً وعملاً"[1].

---

(1)إن من أهم ما يتعين تحرير القول فيه وفق أسس محررة، هو ارتباط قراءات بعض آيات نص القرآن بمسألة المعنى. ذلك أن من أهم المنطلقات المنهجية التي ننطلق منها، أن نص القرآن لا ينفصل فيه الشكل عن المضمون. فإذا كانت الآية الواحدة تقرأ قراءات متعددة بزيادة أو نقصان حركة إعرابية أو حرف ونحو ذلك، فإن ذلك يؤثر ولا شك على مسألة معنى أو دلالة آيات القرآن. في هذا السياق، بيّن محمد شحرور أن الوعد المتعلق بحفظ القرآن [الحجر. 9]، يتعلق أساسا بحفظ ذكر القرآن. ويقصد ب"الذكر"، الصيغة اللغوية المنطوقة والمتعبد بها، بغض النظر عن فهم محتواها، وهي الصيغة التي تعهد الله بحفظها. تجفيف منابع الإرهاب، ص. 46. للتفصيل أكثر، انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص. 61-64.

خاتمة القول

انتهى قول إمكان الدراسة، ولم ينته البحث في إشكالاتها ومشكلاتها المنهجية والمعرفية، إذ هي قد أثارت من الإشكالات التي تحتاج إلى بحث وإعادة نظر، أكثر مما قدمت من الإجابات الشافية، التي وإن كانت إجابات، فهي لا تتجاوز كونها إجابات أولية، وليست أبدا من باب فصل الخطاب أو قواطع القول، على الرغم من أن بعض من مشمولات الدراسة، ليس جديدا كل الجدة، إذ قد تم البحث فيه تاريخيا قديما وحديثا.

إن من أهم ما توصلت إليه الدراسة، هو أن كثيرا مما ضمته نصوص التراث العربي الإسلامي التأسيسي خصوصا، وتناقلته مصنفات مقلدة المتقدمين من أهل الولع بـ"المأصول" دون إعادة نظر أو تأصيل، في حاجة إلى مراجعة وتنقية، من خلال منهج نقدي مؤسسي علمي موضوعي صارم، للفصل بين "التراث الحي" النافع من "التراث الميت" الضار، وإلا أعيدت نفس أخطاء السابقين الاجتهادية. في مقابل هذا، تشتمل الدراسات الإسلامية المعاصرة أو الحداثية على العديد من الاجتهادات الصائبة، التي يمكن البناء عليها واستثمارها، لتأسيس منظور قويم للتعريف بالقرآن، بعيدا عن كلية التصورات التحكمية التقويلية.

إن أخذنا للاجتهادات الأربعة لكل من محمد أركون ومحمد عابد الجابري ومحمد شحرور وأبو يعرب المرزوقي، ليس من باب حصر الاجتهادات المعاصرة في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، التي تناولت القرآن بالتعريف من منظور جديد، بل القصد من ذلك، تقديم بعض الاجتهادات المعاصرة للتعريف بالقرآن، للنظر في ما مدى قدرتها على تحقيق التعريف الموضوعي بالقرآن، بعيدا عن المنقولات الجاهزة أو التأويلات التعسفية، التي لا تتوافق مع طبيعة وخصوصية نص وحي القرآن، مع العلم أن بعض اجتهاداتهم كانت في حقيقة أمرها، سعيا نحو تبرير، أو قل، تسويغ

"المنقول" الحداثي الغربي المعاصر، ولو كان معطّلا أو هادما لأصل أو نص من أصول أو نصوص القرآن.

لذلك، أكدنا على أن التعريف الموضوعي بالقرآن، لن يتحقق إلا من خلال القرآن، من خلال اتباع منهج "الترتيل-التوحيد"؛ بالنظر إلى ناظم "البيان المبين" الكلي، بعيدا عن مختلف التعريفات الخارجية المُحمّلة، التي هي بطبيعتها اجتهادية تقديرية، محكومة بظروفها وسياقاتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية ونحوها.

لائحة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة

أولا. القرآن الحكيم برواية ورش عن نافع.

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة. مصر، ط. 2004.

ثانيا. كتب الحديث النبوي الشريف

1. موطأ الإمام مالك، تصحيح وترقيم وتخريج وتعليق. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ب.ت.
2. صحيح الإمام البخاري، ترقيم. محمد فؤاد عبد الباقي، تقديم. أحمد محمد شاكر، ألفا للنشر والتوزيع، ط . 2011.
3. صحيح الإمام مسلم، ترقيم وترتيب. محمد فؤاد عبد الباقي، دار العلوم والحكم، مصر، ط.2، 2008.
4. سنن الإمام النسائي، دار الفجر للتراث، القاهرة. مصر، ط. 2010.
5. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ب.ت.

ثالثا. المصادر المعتمدة

1. كتب محمد أركون

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أو نقد العقل الإسلامي، ترجمة. هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.3، 1998.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.2، 2005.

- العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 1990.

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هـو الفكـر الإسـلامي المعـاصر؟، ترجمـة. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.3، 2006.

- الفكر الإسلامي واسـتحالة التأصـيل نحـو تـاريخ آخـر للفكـر الإسـلامي، ترجمـة. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط. 3، 2007.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة. هاشم صالح، المركـز الثقـافي العـربي، الـدار البيضاء. المغرب، ط.2، 1996.

- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة. هاشم صـالح، دار الطليعة بيروت. لبنان، ط.3، 2004.

- الإسلام والحداثة، ترجمة. هاشم صالح، دار البدايات، سوريا، 2008.

- تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السـياجات الدغمائيـة المغلقـة، ترجمـة وتقديم. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.1، 2011.

- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم. هاشم صالح، دار السـاقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2011.

- الهوامل والشـوامل حـول الإسـلام المعـاصر، ترجمـة وتقـديم. هاشـم صـالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.1، 2010.

- الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة. هاشم صـالح، مركـز الإنمـاء القـومي، بـيروت. لبنان، ط.1، 2007.

- الأنسنة والإسـلام مـدخل تـاريخي نقـدي، ترجمـة وتقـديم. محمـود عـزب، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.1، 2010،

- الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة. علي المقلد، دار التنوير، بيروت. لبنان، 2006.

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة. هاشم صالح، دار السـاقي، بـيروت. لبنـان، ط.4، 2007.

- نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.1، 2009.

2. كتب محمد عابد الجابري

- فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، دار النشر، الدار البيضاء . المغرب ، ج.1، ط.1، 2008، ج.2، ط.1، 2008، ج.3، ط.1، 2009.

- مدخل إلى القرآن الكريم، ج.1، في التعريف بالقرآن، دار النشر، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2006.

- مواقف إضاءات وشهادات، دار النشر، الدار البيضاء. المغرب، ع.31 ، ط.1، 2004، ع.59، ط.1، 2007، ع.69، ط.1، 2007، ع.71، ط.1، 2008.

3. كتب محمد شحرور

- الإسلام والإيمان منظومة القيم، الأهالي، دمشق. سوريا، ب.ت.

- تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي، دمشق. سوريا، ط.1، 2008.

- الدولة والمجتمع، الأهالي، دمشق. سوريا، ب.ت.

- الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2014.

- السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2012.

- القصص القرآني في قراءة معاصرة:

ج.1، مدخل إلى القصص وقصة آدم، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2010.

ج.2، من نوح إلى يوسف، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2012.

- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق. سوريا، ط.2، 1990.

- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية-الإرث-القوامة-التعدد-الحجاب)، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.3، 2016.

- الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، الإسلام والإيمان منظومة القيم، الأهالي، دمشق. سوريا، ب. ت.

- أم الكتاب وتفصيلها قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط. 1، 2015.

4. كتب أبي يعرب المرزوقي

- الجلي في التفسير استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية، 3. ج، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط. 1، 2010.

- فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت . لبنان، ط. 1، 2006.

- في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط. 1، 2000.

- النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط. 1، 2007.

- تحديات وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين، دار فرقد، دمشق. سورية، ط. 1، 2008.

- الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس، ط.1، 2009.

- الوعي العربي في قضايا الأمة، دار فرقد، دمشق. سورية، ط. 1، 2006.

- وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت-دمشق، ط. 1، 2001.

- شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر المعاصر، بيروت-دمشق، ط. 1، 2001.
- آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولة، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط. 1، 1999.
- حرية المعتقد في القرآن والسنة، الدار المتوسطية للنشر، بيروت-تونس، ط.1، 2009.
- تجليات الفلسفة العربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر المعاصر، بيروت-دمشق، ط. 1، 2001.
- إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. لبنان، ط. 4، 2011.
- أشياء من النقد والترجمة، جداول، بيروت. لبنان، ط. 1، 2012.

رابعا. المراجع المعتمدة

- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.3، 1996.
- أسباب النزول، السيوطي، تحقيق. محمد محمد تامر، دار التقوى، ب.ت.
- أسباب النزول، الواحدي، اعتنى به. وليد الزكري، المكتبة العصرية، بيروت. لبنان، ط. 2002.
- استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازغي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2004.
- الإسرائيليات في التفسير والحديث، محمد حسنين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة. مصر، ط.5، 2004.
- الإسلام والحداثة، إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، إدريس هاني، دار الهادي، بيروت. لبنان، ط.1، 2005.

- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، طرابلس. ليبيا، ط.5، 2009.

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2005.

- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق. السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة. مصر، ط.5، 1997.

- أفلا يتدبرون القرآن؟! معالم منهجية في التدبر والتدبير، طه جابر العلواني، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2010.

- أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، القاهرة. مصر، ط.1، 2006.

- الانتقاد والاعتقاد، بول ريكور، ترجمة. حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2011.

- بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمان، الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت. لبنان، ط.1، 2014.

- بدع التفاسير، عبد الله محمد الصديق الغماري، دار الرشاد الحديثية، الدار البيضاء. المغرب، ط.2، 1986.

- البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي فريد الأنصاري، مطبعة النجاح، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2003.

- تاريخية التفسير القرآني-1-قضايا الأسرة واختلاف التفاسير النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، نائلة السليني الراضوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2002.

- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق. السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة. مصر، ط. 2006.

- التأويـل والتأويـل المُفْـرط، أمبيرتـو إكـو، ترجمـة. نـاصر الحلـواني، مركـز الإنمـاء الحضاري، ط.1، 2009.

- تجديد علـم أصـول الفقـه، أبـو الطيـب مولـود السريـري، دار الكتـب العلميـة، بيروت. لبنان، ط.1، 2005.

- التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامـد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.1، 2010.

- تعريـف الدارسـين بمنـاهج المفسريـن، صـلاح عبـد الفتـاح الخالـدي، دار القلـم، دمشق. سوريا، ط.2، 2006.

- التعريفات، الجرجاني، دار الفكر، بيروت. لبنان، ط.1، 1997.

- التفسير التوحيدي، حسن الترابي، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.1، 2004.

- تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين، جمال البنـا، دار الشروق، القـاهرة. مصر، ط.1، 2008.

- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبـد الجبـار المعتـزلي، دراسـة وتعليـق. خضر محمد بنها، تقديم. رضوان السيد، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط.1، 2008.

- تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون، مكتبة السنة، القـاهرة. مصر، ط.6، 1989.

- التيار العلماني الحديث وموقفـه مـن تفسـير القـرآن الكـريم عـرضٌ ونقـدٌ، منـى محمد بهي الدين الشافعي، دار اليسر، القاهرة. مصر، ط.1، 1429هـ.

- الحق المطلق نظرية قرآنية في الروح القرآني، عدنان الرفاعي، دار الخـير، دمشـق. سوريا، ط.4، 2011.

- الحكمة المطلقة، نظرية قرآنية في إطلاق النص القرآني، عدنان الرفاعي، دار الخير، دمشق. سوريا، ط.1، 2011.

- خصائص النص القرآني وآفاق القراءة، مجلة الترتيل، الرابطة المحمدية للماء، مطبعة المعارف، الرباط. المغرب، ع.2، 2014.

- الخطاب القرآني بين إشكالية الفهم ودلالة النص، أيوب جرجيس العطية، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط.1، 2012.

- درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ابن تيمية، تحقيق. محمد رشاد سالم، ب.ت.

- دراسات الإحكام والنسخ في القرآن الكريم، محمد حمزة، دار قتيبة، دمشق. سوريا، ب.ت.

- دينامية النص (تنظير وإنجاز)، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.3، 2006.

- رسالة في اللاهوت والسياسة، اسبينوزا، ترجمة وتقديم. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت. لبنان، ط. 2008.

- الرسالة، الشافعي، تحقيق وتخريج وتعليق. عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط.2، 2009.

- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2006.

- روح الدين من ضيْق العَلمانية إلى سَعَة الائتمانية، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2012.

- سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2012.

- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكـري جديـد، طـه عبـد الـرحمان، جمـع وتقديم. رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت. لبنان، ط.1، 2015.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليـل، ابـن القـيم الجوزيـة، عناية ومراجعة. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت. لبنان، ط. 2005.

- الصراطـات المسـتقيمة قـراءة جديـدة لنظريـة التعدديـة الدينيـة، عبـد الكـريم سروش، ترجمة. أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت. لبنان، ط.1، 2009.

- العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تقديم تحقيـق. حسـين القـوتلي، دار الكندي، ط.3، 1982.

- علم الناسخ والمنسوخ دراسة مقارنة بين السنن الإلهيـة وأقـوال العلـماء، محمـد عابد الجابري، مؤسسة الندوي، وجدة. المغرب، ط. 2006.

- العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، أحمـد إدريـس الطعـان، تقـديم. نـور الدين عتر ومحمد عمارة، دار ابن حزم، الرياض. السعودية، ط.1، 2007.

- فجر الإسلام بحث في الحياة العقلية في صدر الإسـلام إلى أواخـر الدولـة الأمويـة، أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط.1، 2004.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابـن رشـد الحفيـد، دراسـة وتحقيق. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة. مصر، ط.3، 1999.

- فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن، ابن الجوزي، تحقيـق وتعليـق. صـلاح بـن فتحي هلل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. لبنان، ط.1، 2001.

- في السيرة النبوية-1- الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.4، 2008.

- في السـيرة النبويـة-2- تاريخيـة الـدعوة المحمديـة في مكـة، هشـام جعـيط، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط.2، 2007.

- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبـو حامـد الغـزالي، مكتبـة الثقافـة الدينيـة، القاهرة. مصر، ط.1، 2004.

- قانون التأويل، ابن العربي، دراسة وتحقيق. محمد سليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط.2، 2010.

- قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، محمـد عـمارة، مكتبـة الشروق، القاهرة. مصر، ط.1، 2006.

- الـلـه والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعـالم، توشـيهيكو إيزوتسـو، ترجمة وتقديم. هـلال محمـد الجهـاد، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بـيروت. لبنـان، ط.1، 2007.

- المثاني تصنيف آيات القرآن الكريم حسبي وحدة الموضوع، راتـب عبـد الوهـاب السمان، دار الفكر، دمشق. سوريا، ط.1، 2004.

- المدرسة القرآنية السـنن التاريخيـة، محمـد بـاقر الصـدر، دار التعـارف، دمشـق. سوريا، ط. 1989.

- المدرسة القرآنية، التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القـرآن، محمـد بـاقر الصدر، دار التعارف، بيروت. لبنان، ط.2، 1981.

- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، اجنس جود تسيهر، ترجمة. علي حسن عبـد القادر، المركز الأكاديمي للابحاث، بيروت. لبنان، ط. 2013.

- معالم في المـنهج القـرآني، طـه جـابر العلـواني، دار السـلام، القـاهرة. مصر، ط.1ن 2010.

- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي، دار الساقي، بـيروت. لبنـان، ط.2، 2011.

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فـؤاد عبـد البـاقي، دار الحـديث، القاهرة. مصر، ط. 2004.

- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مراجعة وتعليق. نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، بيروت. لبنان، ط. 2008.

- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.5، 2000.

- شرح مقدمة أصول التفسير، ابن تيمية، عناية وتعليق. محمد بن عبد الله المصري، شرح. محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الإسلامية، القاهرة. مصر، ط.1، 2006.

- المقدمة، ابن خلدون، دار الفكر، بيروت. لبنان، ط.2004.

- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت. لبنان، ط.2، 2011.

- من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة. محمد برادة وحسان بورقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2001.

- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط.3، 2001.

- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ابن العربي، وضع حواشيه. زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ط.4، 2010.

- النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز، تقديم. عبد العظيم المطعني، دار القلم، الكويت، ط.10، 2008.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر-مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني-، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، مطبعة النجاح، الدار البيضاء. المغرب، ط.1، 2010.

- النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.5، 2006.

- نظرات في القرآن، محمد الغزالي، نهضة مصر، القاهرة. مصر، ط.6، 2005.

- نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط.2، 2006.

- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت. لبنان، ط.5، 2008.

- نقد نظرية النسخ بحث في فقه مقاصد الشريعة، جاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت. لبنان، ط.1، 2013.

- نواسخ القرآن، ابن الجوزي، اعتنى به وراجعه. الداني بن منير آل نهوي، المكتبة العصرية، بيروت. لبنان، ط. 2002.

- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل. فريدريش شفالي، ترجمة. جورج تامر، منشورات الجمل، كولونيا. ألمانيا، ط. 2008.

فهرس الموضوعات



إعادة تعريف ماهية القرآن الكريم

مناهج الفكر الإسلامي المعاصر في التعريف بالقرآن
عرض ونقد وإكمال



دار المعتز للنشر والتوزيع

Daralmuotaz fov publishing and distribution

الأردن - عمّان - شارع الملكة رانيا العبد الله

الجامعة الأردنية مقابل كلية الزراعة عمارة رقم ٢٣٣ ط ١

هاتف: 96265373035+ 796081427 962+/ 775376665 962+


daralmuotaz.pup@gmail.com

